

**AN INTRODUCTION  
TO THE OLD  
TESTAMENT**

**THE CANON AND  
CHRISTIAN  
IMAGINATION**

**WALTER  
BRUEGGEMANN**

**WESTMINSTER JOHN  
KNOX PRESS**

**LOUISVILLE •  
LONDON**

**СОВРЕМЕННАЯ  
БИБЛЕИСТИКА**

**ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ  
ЗАВЕТ**

**КАНОН И ХРИСТИАНСКОЕ  
ВООБРАЖЕНИЕ**

**УОЛТЕР БРЮГГЕМАН**

**БИБЛЕЙСКО-  
БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ  
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ  
МОСКВА**

ББК 83.3(0)3

УДК 221

Брюггеман Уолтер

Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. Серия «Современная библеистика». М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2009 г. — XIV + 570 с.

*Перевод* Светланы Бабкиной под редакцией  
Глеба Ястребова, Павла Лебедева и Евгении Смагиной  
*Корректор:* Юрий Маслов  
*Обложка:* Антон Бизяев  
*Верстка:* Светлана Опарина

Издание осуществлено при поддержке организации  
*Diakonisches Werk der EKD* (Германия)

Это современное введение в Ветхий Завет рассматривает формирование традиции его толкования в христианском контексте. Основываясь на лучших достижениях библейской критики, автор предлагает богословскую интерпретацию ветхозаветных текстов. Новые подходы и методы, в особенности в исследовании истории формирования канона, риторики и социологии, делают текст Ветхого Завета более доступным и понятным для современного человека. Рекомендуются студентам и преподавателям.

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

ISBN 5-89647-154-8

© Walter Bruggemann, 2003

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009; ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316;  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию.....	vii
Предисловие .....	χ
<i>Введение. Память и творчество.....</i>	<i>1</i>
<i>Глава 1. Тора .....</i>	<i>18</i>
<i>Глава 2. Чудеса и бунт мироздания (Быт 1-11) .....</i>	<i>35</i>
<i>Глава 3. Предки (Быт 12-15).....</i>	<i>52</i>
<i>Глава 4. Книга Исхода.....</i>	<i>63</i>
<i>Глава 5. Книга Левит .....</i>	<i>79</i>
<i>Глава 6. Книга Числа.....</i>	<i>91</i>
<i>Глава 7. Второзаконие.....</i>	<i>103</i>
<i>Глава 8. Основные выводы по тексту Пятикнижия .....</i>	<i>115</i>
<i>Глава 9. Пророки .....</i>	<i>123</i>
<i>Глава 10. Книга Иисуса Навина .....</i>	<i>135</i>
<i>Глава 11. Книга Судей.....</i>	<i>149</i>
<i>Глава 12. Первая и Вторая книги Самуила .....</i>	<i>162</i>
<i>Глава 13. Первая и Вторая книги Царей.....</i>	<i>180</i>
<i>Глава 14. Книга пророка Исайи .....</i>	<i>199</i>
<i>Глава 15. Книга пророка Иеремии .....</i>	<i>223</i>
<i>Глава 16. Книга пророка Иезекииля .....</i>	<i>242</i>
<i>Глава 17. Малые Пророки (1).....</i>	<i>265</i>
<i>Глава 18. Малые Пророки (2).....</i>	<i>304</i>

<i>Глава 19. Основные выводы по тексту книг Ранних и Поздних Пророков</i> .....	338
<i>Глава 20. Писания</i> .....	348
<i>Глава 21. Книга Псалмов</i> .....	356
<i>Глава 22. Книга Иова</i> .....	376
<i>Глава 23. Книга Притчей</i> .....	390
<i>Глава 24. Пять свитков</i> .....	407
<i>Глава 25. Книга пророка Даниила</i> .....	455
<i>Глава 26. Книги Ездры и Неемии</i> .....	471
<i>Глава 27. Первая и Вторая книги Хроник</i> .....	488
<i>Глава 28. Основные выводы по Писаниям</i> .....	499
<i>Глава 29. Вместо заключения</i> .....	509
 Библиография .....	 526
Указатель ссылок на библейские тексты .....	547
Именной указатель .....	562

# ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Мне очень приятно, что мое «Введение» будет переведено на русский язык и станет доступным вниманию русского читателя. Богословская традиция (кальвинизм), к которой я принадлежу, очень далека от истоков русского православия. Однако нельзя не учитывать глобальных изменений, произошедших за последний век в культурно-политическом развитии как США, так и России. То, что теперь, в начале XXI века, мы можем вместе изучать Библию, кажется мне удивительным даром Бога. За долгую историю существования христианства Библия и различные традиции ее интерпретации часто становились причиной разногласий и споров. И то, что теперь Библия и ее интерпретации могут стать предметом совместного исследования, не может не радовать.

Я анализирую Ветхий Завет книга за книгой. Данный подход — простая дань некой условности, присутствующей во многих других исследованиях. В своей книге я старался учесть лучшие достижения библейской критики и затем превзойти их, обратившись к богословской интерпретации, способной принести пользу разным христианским общинам. Говоря словами Поля Рикёра, эта попытка представляет собой «вторую наивность», готовность поверить в то, что лежит за пределами нашего знания. В итоге именно эта «наивность» удостоверяет богословские свидетельства о Библии перед лицом рациональности, царящей в современном мире, начиная с эпохи Просвещения. Вместе с тем, учитывая «научную жестокость» XX века, проявленную обей-

тации Библии церковью, особенно в условиях поверхностного, ограниченного мира массовой культуры, вовсе не похожего на вместилище жизни в изобилии, подаренной нам Богом Евангелия.

В заключение мне хотелось бы выразить благодарность многим лицам, в частности, Кэри Ньюману, из издательства *Westminster John Knox Press*, по предложению которого была написана эта книга. После его ухода из редакции работа была продолжена Греггом Гловером. Именно его стараниями моя рукопись была превращена в книгу, с которой можно работать. Благодарю также Тима Симпсона, вычитавшего рукопись и внесшего в нее значительные коррективы, и Дэвида Нозрта, взявшего на себя колоссальную работу по составлению библиографии. Больше всего я признателен Ти Фол ей, в чьих руках находился весь процесс подготовки рукописи к изданию, за ее компетенцию в технических вопросах, за работу со стилем текста, терпение и внимание к деталям. Благодаря ей работа над книгой благополучно завершилась. Чем больше я работал, тем глубже осознавал, сколь многим я обязан таким замечательным сотрудникам. Благодарю Грега, Тима, Дэвида и Тию.

Мне приятно посвятить эту книгу с благодарностью и любовью своему коллеге Чарлзу Кузару. Во многом благодаря тому, что Кузар работал в Колумбийской семинарии, туда пришел работать и я и до сих пор не жалею об этом решении. Чарлз не только верный друг и хороший коллега, но и образец церковной учености, пастырского служения и гражданского долга. Я был рад возможности работать с ним на одном факультете. Теперь, уйдя на пенсию, я рад возможности состариться рядом с ним.

Уолтер Брюггеман,  
Пепельная Среда 2003 г.

# ВВЕДЕНИЕ

## ПАМЯТЬ И ТВОРЧЕСТВО

Еще полвека назад книги по введению в Ветхий Завет писались по более или менее стандартному образцу: одни и те же вопросы, одни и те же ответы. Как ни парадоксально, их авторам удавалось совмещать *укорененность* в вере («христианской», ибо библеисты были почти исключительно христианами) с *критической аналитикой*. Считалось честным и правильным сочетать *веру* и *научный подход*, пусть даже это подчас нелегко. В последнее время, однако, консенсус уступил место широчайшему плюрализму ракурсов и методов, и, соответственно, читать вводные курсы стало труднее. Предлагаемая читателю книга — это попытка (в чем-то неизбежно субъективная) рассказать о Библии так, чтобы данные научной библеистики совмещались с подходом, который был бы богословски и церковно ответственным. Большей частью я буду ориентироваться на точки зрения, которые приняты очень широким кругом ученых, — разумеется, пропущенные через фильтр моего восприятия (иначе не стоило бы и браться за перо!). Надеюсь, что этот фильтр ничего не исказил, а в чем-то даже окажется и полезным.

А сейчас для начала кратко остановимся на четырех вопросах, связанных с актуальными проблемами ветхозаветной экзегезы.

1. Определенные трудности сопряжены уже с самим термином «Ветхий Завет». Как известно, он обозначает корпус книг, составляющих первую часть христианского Священного Писания. Однако в последнее время христиане все более осознают, что Писание принадлежит не только им: иудеи также читают его и также верят в Бога этого Писания. По-



этому термин «Ветхий Завет» в каком-то смысле проблематичен (Brooks and Collins 1990).

Здесь терминология не пустая формальность, ибо у нее глубокий богословский смысл: христиане читают свой «Ветхий Завет» в свете Нового Завета и мыслят эти две части Писания как неразрывно связанные. Ветхий Завет находит завершение, исполнение в Новом Завете, который возвещает о мессианстве Иисуса. Это убеждение составляло важную часть христианской веры еще со времен первоначальной Церкви. Однако тут есть как минимум две сложности.

- ◆ Деление Писания на Ветхий и Новый Завет как будто исключает любое прочтение Ветхого Завета иначе, чем в свете Нового. Однако это старинное христианское убеждение не выдерживает критики: существует серьезная еврейская экзегеза, которую никак нельзя сбрасывать со счетов. Поэтому сразу сделаю оговорку: используя термин «Ветхий Завет», я утверждаю, что иудеи столь же качественно и легитимно читают эти тексты в свете Талмуда (фундаментального текста иудаизма), как христиане — в свете Нового Завета. Это не означает, что я отрицаю какие-то постулаты христианства: я всего лишь уклоняюсь от притязаний на монополию, на то, что только христиане могут правильно понять данные тексты, а иудеи — не могут. Поэтому предлагаю христианской части своей аудитории увидеть в иудеях «со-читателей» Писания, а также поразмыслить: сколь далеко можно идти в таком «со-чтении»? И как вообще оно может происходить? Все это очень сложные вопросы, и следует избегать как компромиссов в христианской вере, так и покровительственного отношения к иудаизму.
- ◆ К сожалению, термин «Ветхий Завет» часто понимается как указание на *суперцессионизм*, т. е. учение о том, что Новый Завет якобы вытесняет и отменяет Ветхий Завет. Ростки такого понимания можно различить уже в некоторых текстах самого Нового Завета (например, Евр 8:13), а в последующей христианской экзегезе они дали обильные всходы (Soulén 1996). Однако это понимание

ошибочно и неконструктивно, ибо подлинный смысл термина «Ветхий Завет» состоит в указании на глубинную взаимосвязь между верой Древнего Израиля и верой древней Церкви. Здесь есть парадокс, который трудно полностью объяснить: христианская вера одновременно вырастает из иудаизма и порывает с ним. Христианство ясно говорит: христианская вера и христианское понимание Нового Завета невозможны без Ветхого Завета, и об отмене последнего и речи быть не может. (Церковь объявила об этом еще в древности, обличая Маркиона, который противопоставлял ветхозаветного Бога новозаветному Богу. Маркионитство — учение нецерковное.) Христианское толкование не устраняет Ветхий Завет, более того, оно подчеркивает, что без Ветхого Завета Новый Завет правильно понять невозможно. Новый Завет буквально пропитан ветхозаветными категориями (скажем, в своем учении о вере) и подходами. Об этих проблемах богословы сейчас много спорят, и читателю стоит заранее настроиться на их неоднозначность и сложность. И еще раз подчеркнем: термин «Ветхий Завет» не просто условность. За ним стоит тайна взаимосвязи Церкви с иудаизмом — взаимосвязи, о которой размышляет уже апостол Павел в Послании к Римлянам (главы 9-11).

2. Не следует путать введение в Ветхий Завет (*литературу и богословие* Ветхого Завета) с работой по *истории Древнего Израиля* или *истории древнеизраильской религии*. Не следует, впрочем, и думать, что ветхозаветную литературу и богословие можно понять в отрыве от истории Древнего Израиля и его религии. Несколько упрощая, израильскую историю ветхозаветного периода можно разделить на следующие три этапа.

- ◆ *Домонархический* период: от возникновения Израиля до воцарения Давида ок. 1000 года до н. э.
- ◆ *Монархический* период: от воцарения Давида (ок. 1000 г. до н. э.) до разрушения Иерусалима (587 г. до н. э.).

- ♦ *Послемонархический* период: после 587 года до н. э. Охватывает вавилонский плен и возвращение из плена. Именно в этот период оформился иудаизм.

Это деление предполагается повсюду в Ветхом Завете и достаточно удобно: мы видим, как Израиль размышляет о Боге и о своей жизни в меняющихся социально-политических и экономических условиях. Хотя и не всегда можно четко проследить взаимосвязь того или иного текста с его историческим контекстом, она тем не менее всегда присутствует и важна для понимания текста.

Между тем историческая проблематика здесь исключительно сложна (что затрудняет и написание введения в Ветхий Завет!). Еще каких-нибудь два поколения назад большинство ученых полагали, что библейский рассказ в целом верно воспроизводит последовательность событий (Bright 2000; Hayes & Miller 1986). Однако в последние десятилетия возникли новые методы анализа, новые подходы и новые вопросы, убедившие многих библеистов, что ветхозаветный рассказ слишком сильно уклоняется от «того, что было на самом деле». Более того, «что было на самом деле», далеко не ясно (хотя уже предложены различные реконструкции). Ветхий Завет — это не журналистский репортаж, а память, профильтрованная многими поколениями интерпретаторов, причем каждый новый интерпретатор вносил свои богословские смыслы. Это не означает, что Библия исторически «недостоверна»: просто к динамическому процессу толкования, который привел к ее формированию, надо подходить с другими мерками. Заметим еще, что данные археологических раскопок привели многих ученых к выводу: значительную часть ветхозаветной «истории» невозможно подтвердить «доказуемыми фактами». Грубо говоря, библейский рассказ выглядит во многом вымышленным. Понятно, что последний вывод еще будет долго оспариваться, но уясним пока огромную разницу между «историей реальной» и «историей описанной» (при всех скидках на неизбежную субъективность научных реконструкций). Впрочем, поскольку

ку в центре нашего внимания сейчас находится ветхозаветная *литература*, мы можем большей частью довольствоваться именно «историей описанной» (попутно подмечая некоторые нити, связующие ее с подлинными событиями). Важно также понять: не только мы в данный момент не занимаемся историческим исследованием, — текст даже *не претендует* на «историчность», как мы ее понимаем. Историко-критическое исследование в этом смысле ничего не дискредитирует, ибо библейские тексты являются продуктом не «событий», а творческой интерпретации. И, наверное, для некоторых читателей Библии будет только облегчением узнать, что Библия не есть «история» в нашем смысле слова. И это не составляет какой-то ее недостаток, — мы просто должны приноравливаться и не проецировать на нее чуждые ей категории (Childs 1979).

3. На протяжении нескольких веков библеистов-ветхозаветников интересовал преимущественно исторический ракурс. Лишь в последнее время большее внимание стало уделяться теме *канона*. Само понятие «канон» отражает тот факт, что библейские тексты представляют собой вероучительную норму для общины. В ветхозаветной библеистике так обозначается корпус текстов, которые вошли в Священное Писание иудаизма и христианства. В данном введении мы будем рассматривать *канон еврейский*, который нормативен для иудейской веры. Еврейский канон принято делить на три основные части.

- ♦ *Тора* (Пятикнижие Моисеево): книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. В иудаизме Тора считается самой авторитетной частью Писания. (Отсюда пошло и христианское отношение к Торе как к самой авторитетной части Ветхого Завета.) По мнению большинства современных ученых, Тора обрела свой нынешний вид к V веку до н. э. (т. е. ко временам Ездры).
- ♦ *Пророки*. Эта часть включает восемь «книг», которые делятся на две группы: *Ранние Пророки* — Книга Иисуса Навина, Книга Судей, Первая и Вторая книги Самуила (у христиан

они именуются Первой и Второй книгами Царств), Первая и Вторая книги Царей (у христиан — Третья и Четвертая книги Царств); *Поздние Пророки* — книги Исайя, Иеремийя, Иезекииль, а также двенадцать «Малых пророков» (они составляют один свиток). По мнению большинства современных ученых, этот корпус обрел свой нынешний вид ко II веку до н. э. (см. Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова). Пророки имеют меньший авторитет, чем Тора. Этот консенсус находится под некоторым сомнением в свете данных кумранских документов. Возможно, ситуация с оформлением канона была еще более сложная, чем предполагают многие исследователи.

- ♦ *Писания*. Сюда входят следующие одиннадцать книг. Великие поэтические книги: Книга Псалмов, Книга Иова, Книга Притчей. Так называемые «Пять свитков»: Книга Руфь, Книга Есфирь, Екклесиаст, Книга Плач Иеремии, Песнь Песней. Здесь же ревизионистский исторический корпус (Первая и Вторая книги Хроник [у христиан они имеют название — Первая и Вторая книги Паралипоменон], Книги Ездры и Неемии) и один апокалиптический текст (Книга Даниила). «Писания» гораздо менее авторитетны, чем Закон и Пророки (см. Мф 5:17; 7:12; 11:13; 16:16; 22:40), и их состав сложился очень поздно (видимо, уже в христианскую эпоху).

Существуют небольшие различия между канонам протестантским и канонам католическим/православным. Католики и православные включают в канон семь так называемых «второканонических» книг, также именуемых «апокрифами». Как видно из самого названия, в плане своего вероучительного авторитета эти книги имеют второстепенный статус\*. Далее мы будем заниматься только основной, т. е. канонической линией текстуальной традиции.

Строго говоря, «второканонические» книги — это понятие, более характерное для католичества. Сюда входят, например, Книга Товита, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова

Как именно проходил процесс канонизации (т. е. обретения этими текстами нормативного статуса), точно не известно. Ясно, что среди религиозных вождей дебаты шли нешуточные. Относительно сердцевины канона сомнений не было, но вот дальше — все больше вопросов. Хотя впоследствии канон был зафиксирован официальным решением, не приходится сомневаться: это решение прочно основано на духовном опыте общин. Общины признали, что именно данные книги являются самыми полезными, самыми надежными и самыми осмысленными, то есть именно они максимально содержат истинное учение. Не для каждой такой книги это обязательно означает, что она представляет собой вершину духовности, нравственности и художественного мастерства, — но она именно то, что требуется общине верных. Впоследствии этот список книг стал нормативной отправной точкой и литературной сокровищницей, из которой черпала традиция в ее бесконечном творческом развитии. В свете этих текстов и христианская община стала осмыслять в богословском ключе личность Иисуса из Назарета.

Впрочем, с христианским пониманием ветхозаветного канона сопряжены несколько специфических особенностей. Дело в том, что к III веку до н. э. еврейская община Александрии сформировала гораздо более обширный список авторитетных книг (в их переводе на греческий язык). *Септуагинта* (такое название впоследствии получил этот греческий перевод) изначально была корпусом более широким и менее строгим, чем «еврейский канон», а также отражала иной культурный и интеллектуальный климат. Христианская католическая традиция усвоила именно этот расширенный греческий вариант. В XVI веке деятели Реформации решили вернуться к более узкому и строгому еврейскому канону (который и является предметом данного введения!), но ос-

и некоторые другие. В православный канон они не входят, но считаются полезными для назидания, а потому печатаются в некоторых изданиях Библии. «Апокрифами» эти неканонические/второканонические книги именуются у протестантов. — *Прим. ред.*

тавили от греческого списка способ деления книг. Иными словами, протестантская Библия представляет собой смесь: *книги из канона иудаизма, расположенные в последовательности древней грекоязычной традиции*. Как мы уже упомянули, в более широком католическом каноне есть еще корпус текстов «второканонических», которые протестанты могут уважать, но в свой канон по примеру еврейского канона не включают.

Отметим, что в последнее время «канон» привлекает к себе внимание не только как процесс исторического развития или литературный феномен, но и как богословская реальность. Процессом канонизации двигал определенный богословский импульс — желание сформировать корпус текстов сообразно ключевым богословским постулатам. В частности, Джеймс Сандерс показал: «канонический процесс» служил делу утверждения монотеизма, пусть даже не все тексты, впоследствии вошедшие в Ветхий Завет, легко согласовывались с монотеизмом (J. Sanders 1976). Бревард Чайлдс указывает, что процесс оформления, редактирования, обретения этими текстами своей «окончательной формы» был подчинен главным верованиям канонизирующей общины (Childs 1979). Чайлдс также предположил, что, если вынести за скобки процесс канонизации и форму канона, в самих текстах можно найти такую нормативную каноническую интерпретацию, которая согласуется с основами церковной догматики (Childs 1993). В этом смысле сама ветхозаветная литература может быть понята как совокупность нормативных богословских суждений. Она сформирована благодаря страстному богословскому убеждению.

Последний тезис, по-разному формулируемый и часто оспариваемый, наводит на важную мысль: *исторические* реалии, отображенные в тексте, плохо уживаются с теми *каноническими* притязаниями, которые мы в нем усматриваем. До недавнего времени ученые-ветхозаветники занимались почти исключительно исторической проблематикой, а «канон» считали феноменом поздним и несущественным. Ныне же некоторые комментаторы смотрят на богословскую интенцию текста как на вещь более важную, чем на его историче-

скую составляющую. Особенно характерен такой подход для прочтения Библии людьми церковными (в частности, экзегетами из христианских семинарий), — в секулярных университетах с их установкой на «объективность» дело обстоит все-таки иначе. В церковной аудитории внимание к канону обычно приветствуется как явление позитивное. В научной среде на эти вещи смотрят неоднозначно, и встречается отношение достаточно скептическое: по мнению ряда ученых, смысл текста здесь искажается в угоду церковному учению. Вообще об этих проблемах трудно судить нейтрально: так или иначе, исследователь обнаруживает свое отношение к доктринам иудаизма и христианства. К консенсусу на сей счет современные богословы и библеисты пока не пришли, но при любом раскладе понятно, что «окончательная форма» текста не есть чисто исторический репортаж. Будем же при дальнейшем изучении текстов помнить об этой сложной взаимосвязи исторического и канонического аспектов.

4. Взаимосвязь *исторического и канонического* аспектов чрезвычайно многогранна. Здесь большую роль играет *традиция* — творческий процесс формирования, передачи и интерпретации текстов.

Из поколения в поколение в общине передается память: родители рассказывают предания детям и внукам, те в свою очередь — своим детям и внукам и т. д. (Исх 10:1-2; 12:26; 13:8, 14, Втор 6:20, Ис Нав 4:21, Пс 77:5-8). У истоков важнейших преданий, очевидно, лежат какие-то реальные события. Скажем, у истоков рассказа об исходе из Египта, наверняка, было некое освобождение. Доказать, впрочем, это невозможно, да мы и не знаем, что это за освобождение. Предания рассказываются творчески: добавляются новые материалы, — иногда сознательно, чтобы актуализировать предание. Например, повествование об исходе в Исх 1-15 содержит тексты, сформировавшиеся лишь в период вавилонского плена: они отражают осмысление преданий об исходе в свете событий VI века до н. э. (плен и освобождение из Вавилона). Естественно, такие творческие добавления имеют разную ценность: есть вещи ценные и удачные,



а есть — совсем даже наоборот. Как бы то ни было, процесс пересказа преданий достаточно вольный и живой: не теряя стройности сказания, рассказчик может «удивить» новое поколение слушателей добавлениями, которые содержат нечто актуальное для их жизни.

На мой взгляд, если мы распознаем в традиции это сочетание *творчества и воспоминания*, мы сможем лучше оценить ее как голос веры, не жертвуя методами критического анализа. В течение долгого времени библейская критика пыталась отделить воспоминания о реальных событиях от поздних напластований, получая в результате довольно куцее повествование (von Rad 1962, 112-115, 302-305). В современной науке и вовсе господствуют скептические настроения: с одной стороны, «исторические» притязания Ветхого Завета считаются все более ненадежными, недоказуемыми, а часто и неправдоподобными (Dever 2001; Finkelstein & Silberman 2001); с другой стороны, ученые согласны, что тексты перегружены идеологией, а потому ненадежны (Bagg 2000). Эти научные разработки очень важны, однако к тексту надо подходить с адекватными запросами.

В новое время библейские тексты слишком часто судили в соответствии с современными критериями истинности и хотели от них того, на что те вовсе не рассчитаны. Нормативная традиция, передававшаяся из уст в уста, а впоследствии канонизированная, — это мир смыслов, в центре которого стоит ГОСПОДЬ, Бог Израилев; прежде всего именно ГОСПОДЬ действует в древнеизраильских песнях и сказаниях, придавая им убедительность особого рода. То есть в пересказе сочетаются и верность определенным смыслам, и творческий акт воображения. (Заметим в скобках, что и современный научный скептицизм является творческим актом воображения, укорененным в позитивизме. Но мы сейчас не будем на этом останавливаться.)

Конечно, динамизм традиции — не вчерашнее открытие. Еще в XVIII-XIX веках, в эпоху Просвещения, ученые разработали ряд гипотез о происхождении исторических текстов Ветхого Завета из более ранних документов. (В ту

пору мыслили категориями «документов». Сейчас предпочитают говорить просто о «слоях» или «промежуточных этапах» развития традиции.) По одной из наиболее авторитетных гипотез, до сих пор сохранившей определенное влияние, в процессе передачи древнеизраильской традиции были четыре особо важные точки: в X, IX, VII и V веках до н. э.; в это время были созданы гипотетические документы, условно обозначаемые как Яхвист (J), Элохист (E), Девтерономист (D) и Жреческая/Священническая традиция (P). Каждый слой традиции опирался на воспоминания, брал от них необходимое (а ненужное отсекал), переформулировал и приспособливал к новому контексту. Окончательная форма текста представляет собой комбинацию этих нескольких попыток переформулировать традицию.

Эта «документальная гипотеза» исходила из концепции эволюционного развития древнеизраильской религии. Современные ученые относятся к этой концепции скептически, но динамизм процесса признают, пусть и в несколько иной форме. В середине XX столетия вместо «документов» стали говорить о «традициях», однако динамизму по-прежнему отводится большое значение. Традиция предполагает и память и творчество.

В традиционном процессе пересказа, предназначенного актуализировать веру для каждого нового поколения, каждая версия такого пересказа (а версий было множество!) задумывалась как «окончательная» и самая правильная. Однако природа традиции такова, что «окончательной» версии быть не может: каждая постепенно вытесняется и заменяется новой, более свежей версией. Эта новая версия в свою очередь будет считаться «окончательной и правильной», но и ее потеснят следующие версии. Многослойность текста, заметная при внимательном чтении, связана с тем фактом, что в процессе развития традиции старые материалы не отбрасываются напрочь, а сосуществуют бок о бок с новыми. В этом есть изрядный плюс, ибо очень часто поздние сказители возвращаются к прежним (казалось бы, устаревшим) материалам и находят им новое применение.

Еще раз подчеркнем: процесс развития традиции, в ходе которого возникло Священное Писание христиан, не является просто репортажем о событиях. В каждом из своих вариаций он несет определенную весть, желая привести мир в согласие с принципами веры. Остановимся на трех важных для нас аспектах этого процесса.

- ♦ Как мы уже сказали, традиция, ставшая Писанием, есть бесконечный *акт воображения* (D. Brown 1999, 2000). Иными словами, эта литература не просто описывает видимый мир: с помощью художественных приемов и дерзновенной риторики она говорит о мире, лежащим за гранью обыденного восприятия. В богословском плане здесь ключевая роль отводится ГОСПОДУ как Творцу и Промыслителю мира (хотя Его святость такова, что Его невозможно описать с помощью каких-либо традиционных определений). Сказители пытаются показать действие ГОСПОДА в мире, показать с помощью художественного воображения — песен, повествований, оракулов и закона. В художественном плане эти тексты очень многообразны: например, в повествованиях Книг Самуила, поэзии Книги Иова и метафорах Книги Иеремии мы находим «предельные выражения»; они передают «предельный опыт» поколения, своим свидетельством стимулирующего «предельный опыт» слушателей, невозможный без этого общего языка (Ricoeur 1975, 107-145).
- ♦ Большинство библеистов признают огромную роль *идеологии в процессе развития традиции*. Традиция передавалась не роботами, а живыми людьми, — пусть мы не знаем их имена, — которые жили в конкретных социально-экономических условиях, которых волновали социальные и имущественные проблемы, свои и чужие. Здесь наглядно видно обстоятельство, замеченное еще марксистами: «истина» всегда фильтруется через «интерес». Сам Маркс больше имел в виду интересы экономические, но легко видеть, как на развитие традиции наложили отпечаток также интересы тендерные, расовые, классовые и

этнические (Jobling 1998; Schwartz 1997). Если смотреть в ретроспективе, текст оказывается в этом смысле небезупречным. Как отмечает Дэвид Браун, по ходу своего развития традиция может подвергаться критике более ранние (и, казалось бы, устоявшиеся) этапы. Не будем забывать, однако, что и каждая последующая критика (в частности, моя собственная) отнюдь не нейтральна: она тоже отражает определенный социальный контекст и интересы.

- ♦ Согласно учениям иудаизма и христианства, библейский текст является *богодухновенным*. (Библейские критики с присущим им скептицизмом относятся к подобным утверждениям.) Эта доктрина, которая по-прежнему сохраняет свое значение в религиозных общинах, — не знак обскурантизма и зашоренности, но отражение церковного опыта: общинам ведома ценность этих текстов как бесценных свидетельств о смысле жизни и о том, как эту жизнь достойно прожить.

Как известно, учение о *богодухновенности* Библии имеет свои тонкости и сложности. Для начала, имея в виду «творческое воображение», можно сказать так: библейский текст «вдохновлен», как «вдохновлено» любое гениальное или талантливое произведение искусства. Никто ведь не спорит, что в минуту вдохновения художники способны создавать удивительные шедевры. И уж, конечно, ветхозаветные сказители, певцы и поэты создавали шедевры шедевров.

Впрочем, под «богодухновенностью» Библии христиане имеют в виду нечто гораздо большее: эти тексты «дышат» волей Божьей и присутствием Божиим. Это не обязательно означает, что Дух Божий «диктовал» слова напрямую (как бы нашептывая их авторам в ухо): речь идет лишь о том, что в своем развитии традиция показывает реальность в свете святости ГОСПОДНЕЙ. Так нам открывается — или, точнее сказать, «приоткрывается», ибо эти реальности не могут быть полностью постигнуты при помощи человеческого воображения или идеологии, — нечто очень важное о жизни мира и действии Бога в мире. Поэтому в Церкви (в

ходе процесса передачи традиции!) мы дерзаем говорить трепещущими устами: «Слово Господне... Благодарение Богу».

Как уже мог заметить внимательный читатель, вышеупомянутые элементы — *воображение, идеология, богодухновенность* — не слишком гармонично сочетаются между собой. В частности, сколь велика дистанция между чисто человеческой идеологией и силой божественного откровения! Но ведь в том-то и дело. Именно это сочетание делает Ветхий Завет столь бесконечно многогранным, сложным, интересным и убедительным. От текста к тексту по-разному переплетаются человеческая идеология (подчас достаточно незамысловатая), божественное откровение (на скрытом уровне) и человеческое воображение (игру которого также иногда подсказывает Бог). Это переплетение требует все новых интерпретаций: процесс развития традиции никогда не завершается, ибо текст нуждается во все новых и новых переосмыслениях. (Один из примеров — библейское учение о рабстве. Когда-то его считали «богодухновенным», а сейчас видно, что это всего лишь идеология [см. Haynes 2001].) Это переосмысление осуществляется церковными комментаторами и учеными, которые и сами сочетают в себе смесь воображения, идеологии и богодухновенности.

Итак, процесс развития традиции бесконечен. Можно, однако, провести следующую градацию.

1. До фиксации канона как текста в нормативной форме был долгий процесс становления традиции. О том, как именно это происходило, мы знаем очень мало и, скорее всего, ничего толком и не узнаем. Впрочем, очевидно, что уже на этой стадии существовала богословская интенция (J. Sanders 1976).
2. Фиксация канона — это та точка в развитии традиции, которая дала синагоге и Церкви «Писание». Опять-таки мы довольно мало знаем о том, как происходила эта фиксация. Знаем лишь то, что в результате долгого использования текстов и дискуссий о них еврейская (а позднее

и христианская) община пришла к выводу, какие именно книги входят в канон, а какие не входят. 3. Фиксация канона не положила конец развитию традиции. Доныне в интерпретациях Церкви и синагоги действуют творческое воображение, идеологическая страсть и божественное вдохновение. В иудаизме этот процесс развития (имеющий свои притязания на нормативный авторитет) привел к созданию великих Талмудов, мидрашей и раввинистических поучений. В христианстве возник Новый Завет, во многом построенный на интерпретации Ветхого Завета и имеющий нормативный характер для Церкви (Moberly 1992). Да и после возникновения Нового Завета интерпретация продолжалась как под руководством церковных властей, так и учеными, подчас относившимися к Церкви с прохладцей. В каждом новом поколении и в каждом новом церковном контексте комментаторы переосмыслили веру в современных им интеллектуальных категориях и на языке своей культуры. В частности, ранние апологеты осмыслили веру в категориях греческой философии неоплатонизма, Фома Аквинский — в категориях философии Аристотеля, деятели Реформации — в свете гуманистического «нового знания», а современные богословы освобождения — с помощью марксистского учения. Более того, в период своего постканонического становления традиция часто обретала контроль над самим библейским текстом: это можно видеть (пусть на разный лад) и в католичестве, и в лютеранстве, и в англиканстве, и в кальвинизме. Постканоническая интерпретация часто предполагает своего рода «кастинг» библейских текстов (отбираются наиболее значимые), поэтому время от времени (особенно в кризисы реформ) свежее прочтение канонического текста бросает вызов традиции.

Текст по своему характеру таков, что требует все новых интерпретаций — интерпретаций творческих и неизбежно несущих на себе отпечаток идеологии. Само наличие

«книги» в этих религиозных общинах выдает определенное беспокойство, которое часто «делает старое благо устаревшим»\* — старое благо, то есть, в том числе, и некоторые древние толкования. На вопрос о том, почему именно текст требует все новых интерпретаций, можно ответить, прежде всего, словами Дэвида Трэйси: такова уж природа «классики» — быть вечным источником новых открытий (Tracy 1981). Я не вполне согласен с тем, как Трэйси видит «классику», но эта его мысль очень правильна: как и все великие книги, Библия не исчерпывается одним-единственным или даже несколькими толкованиями.

Однако вера говорит нам, что Библия не просто «классика»: это Священное Писание, которое Бог вручил (через творческую деятельность людей!) Церкви во свидетельство о своем присутствии в творении и своем промысле в нем. И именно потому, что эта книга дана Богом, — а Бог часто действует прикровенно, через обычные события повседневной жизни, — Библия непрестанно призывает, требует и удивляет новыми возможностями толкования. Существует лишь один способ сделать из нее мертвого идола — представить, что нам дана окончательная ее интерпретация (такой акт воображения был бы глубочайшим непослушанием Богу Живому, который пребывает и по-особенному действует в эстрм тексте!). Избежать этого идолопоклонства можно, лишь осознав: Бог Живой, Бог текста не дал нам раз и навсегда какой-либо одной окончательной интерпретации этой книги, вечно ускользающей от наших попыток расставить точки над «і».

Вера только выигрывает, когда процесс развития традиции осуществляется строго, критично и с учетом лучших интеллектуальных наработок современности. Однако этот процесс должен продолжаться, — и он продолжается! — всякий раз, когда мы собираемся в синагоге или церкви, всякий

Имеется в виду строчка из унитариянского гимна, написанного в XIX веке Джеймсом Лорллом: «Time makes ancient good uncouth» («Время делает старое/прежнее благо устаревшим/отжившим»). — *Прим. ред.*

раз, когда мы открываемся «новому от Слова». Но есть два влиятельных подхода, которые мешают ему. С одной стороны, некоторые христиане считают, что единственная «истинная» интерпретация уже дана, и нам остается лишь повторять ее. (Иногда эта точка зрения связана с так называемым «каноническим» подходом.) С другой стороны, «люди образованные, презирующие религию» (если воспользоваться фразой Шлейермахера), в которых мало церковности, часто подходят к традиции высокомерно и поверхностно: они считают лишь самые буквальные смыслы текста и судят о них с позиций современной рациональности. В обоих случаях — и при конфессиональной закрытости, и при рационалистической поверхностности — удивительный и всегда новый мир Библии остается далеким и чуждым.



# ГЛАВА 1

## ТОРА

После столетий гиперкритики многие ученые сейчас возвращаются к идее, что текст Бытие — Вторая книга Царей (кроме Книги Руфь) составляет «первичный рассказ» Древнего Израиля, который питал воображение и веру иудаизма. Такое суждение вполне традиционно и сбрасывает со счета важные градации, как научные, так и канонические. Что касается последних, то здесь игнорируется каноническое разграничение между каноном Тора и каноном Пророков: литературно оно маркировано рассказом о смерти Моисея в конце Второзакония. В научном плане не учитывается различие между Жреческим/Священническим материалом из Бытие — Числа и девтерономическим богословием, которое доминирует в корпусе Иисус Навин — Вторая книга Царей. Соответственно, концепция «Первичного Рассказа» имеет свои изъяны. В той мере, в какой она корректна, можно сказать, что эти девять книг (считая Первую и Вторую Самуила за одну, Первую и Вторую Царей за одну) образно описывают память Израиля через рассказ о событиях с *сотворения мира* (Быт 1) до *авиловского плена* (2 Цар 25). Без сомнения, 2 Цар 25:27-30 знаменует четкую литературную, историческую и богословскую концовку. Если учесть эту концовку, где царский дом Иуды депортируется в «нечистую землю», Первичный Рассказ можно считать очень необычным актом воображения: ведь по сути выходит, что *история мира* (небес и земли) устремляется к изгнанию жителей Иерусалима в чужую землю. Здесь отражено восприятие «истории мира» как «нашей истории», то есть истории израильских изгнанников. И ведь создатели канона дерзнули утверждать подоб-

ные вещи не только об Израиле, но и о Боге: замысел Божий о мироздании как бы прерывается на паузу в VI веке до н. э., во время вавилонского плена Израиля. Вообще способность данного произведения сплести воедино величайшую истину о мире с конкретной реальностью жизни поразительна: здесь проявляется великий потенциал ветхозаветного текста к интерпретации.

Однако даже если признавать существование Первичного Рассказа, необходимо оговорить важные нюансы и разбить все его повествование на более мелкие части (что предполагается и канонем).

Если исходить из канона, Первичный Рассказ четко делится на Тору (Бытие — Второзаконие) и Ранних Пророков (Книга Иисуса Навина — Вторая книга Царей). Это важное деление отражает как скрытую историю литературного развития, так и богословское суждение о различии нормативного характера и авторитета этих частей канона. Как мы увидим далее, граница между Торой и Ранними Пророками далеко не формальная. Именно здесь помещен рассказ о смерти Моисея: заканчивая Тору смертью Моисея, традиция хочет сказать, что Моисей — нормативный персонаж, учитель, гарантирующий авторитет Торы. Это вовсе не означает, что Моисей лично написал Тору: посредством данной атрибуции Торы лишь утверждается его непревзойденный авторитет в традиции. Далее, Книга Иисуса Навина начинается с того, что Израиль входит в Землю Обетованную. Соответственно, Тора Моисея и жизнь Моисея завершаются до вхождения Израиля в Землю: согласно Втор 34:4, Моисею было не дано совершить этот путь. Если Ранние Пророки (Иисус Навин — Царства) говорят о *пребывании Израиля в Земле Обетованной*, то Тора — об Израиле как о *народе, устремляющемся в Землю Обетованную* (Sanders 1972). В этой главе мы поговорим о Торе, а о Ранних Пророках — чуть позже. Конечно, при этом я не отрицаю, что обе эти части Первичного Рассказа тесно взаимосвязаны. В Торе заложено глубокое упование на обретение Земли Обетованной, а рассказ о Ранних Пророках полагает нормативной Тору. Данная диалектика («не

на Земле» — («в Земле») определяет самопонимание Израиля в Бытие — Вторая книга Царей. Именно благодаря ей связь Торы и Ранних Пророков столь сильна и убедительна. Без нее понять ветхозаветное богословие невозможно.

Итак, первые пять книг Ветхого Завета (Бытие — Второзаконие) составляют Тору иудаизма. В христианском словоупотреблении закрепился неточный перевод слова «Тора» как «Закон». Правильнее перевести его как «Учение». В своей окончательной форме Тора является нормативным учением иудаизма, а, следовательно, также нормативной традицией, к которой постоянно апеллируют Иисус и ранняя церковь. Тора сочетает в себе повествование и постановления, хотя не вполне ясно, каково соотношение между ними. Взаимосвязи между повествованиями и постановлениями Торы было посвящено множество научных исследований. Одна исследовательница размышляет:

Что есть Тора: законодательные установления, скрепленные повествовательными разделами? Или прежде всего повествование, в которое то тут, то там вставлены блоки законов?.. Что первично, а что вторично: стоят ли законы на первом месте, или они — всего лишь детали повествования? Впрочем, задаваться подобными вопросами — все равно, что спрашивать, что изображено на картинке-загадке: ваза или человеческий профиль. В Торе не может быть ни серии заповедей без повествования об откровении, ни повествования об откровении без заповедей. Рассказ об откровении обосновывает законы, а законы сообщают содержание откровения. И хотя анализировать отдельно взятые законы и собрания законов необходимо, не стоит упускать из виду возможность более глубоких смыслов, которые могут открыться, если брать законы вместе с окружающими их повествованиями (Berlin 2000, 25, 30-31).

В течение долгих лет библеисты пытались воссоздать литературную предысторию Торы, то есть сложный процесс развития традиции, увенчавшийся созданием пяти свитков, которые впоследствии образовали каноническую, нормативную Тору. За 250 лет исследований ученые пришли к выводу,

что Тору составляют (а) многообразные и многогранные традиции, происходящие из разных контекстов (в том числе не израильских материалов и культур), а также (б) редакция и интерпретация этих традиций, осуществлявшиеся под богословским углом в течение длительного времени. Иными словами, развитие традиции предполагало *усвоением переработку* материалов. Традиция, оформившаяся в ходе этого долгого процесса, исключительно комплексна и многогранна и свидетельствует о характере, замыслах и присутствии ГОСПОДА, Бога Израилева, Бога-Творца небес и земли, Избавителя и Владыки Израиля. Очевидно, однако, что богословская редакция традиции не всюду была достаточно глубока и радикальна, поэтому в нынешнем тексте Торы можно видеть некоторое противоречие между *многообразием материалов* (которые по-прежнему не утратили собственного голоса) и *богословской интенцией* (которая стремится гармонизировать многообразие, а при необходимости — стереть первоначальные смыслы). В научной среде уделяют больше внимания *комплексному и многообразному характеру материалов*, а в «церковных толкованиях» — *богословской константе*, которая образовалась в ходе развития традиции. Думаю, оба подхода имеют свои достоинства, а потому не следует возвышать какой-либо из них за счет другого или считать какой-либо из них более респектабельным в интеллектуальном плане. Стало быть, ответственность интерпретатора состоит в том, чтобы совместить критическое чутье к многообразию текстов с «каноническим» стремлением к постоянству и целостности.

Согласно древней традиции, отраженной и в Новом Завете (Мф 19:7-8; 22:24, Мк 1:44; 7:10, Рим 9:15; 10:5, 19, 1 Кор 9:9; 10:2), «автором» Торы был Моисей. Нормативное для себя учение Израиль приписывал самому авторитетному для себя учителю. Не следует, однако, думать, что речь идет об «авторстве» в современном смысле слова: традицию интересовал авторитет, а не авторство. Вопрос о «Моисеевом авторстве» Торы обсуждался в течение длительного времени, и ученым удалось вскрыть комплексный характер традиций, скрываю-

щихся за концепцией «Моисеева авторства». Отметим кратко четыре научных подхода к этой проблеме.

1. Юлиус Велльгаузен обобщил и развил предыдущие исследования по «документальной гипотезе», постулировавшей, что Тора не сразу обрела свой нынешний вид, а лишь постепенно создавалась из разных «документов», каждый из которых отражал и артикулировал определенный вариант древнеизраильской религии. В своем знаменитом «Введении в историю Израиля» (1885)\* он изложил свою версию «документальной гипотезы», которая в течение последующего столетия задавала тон в ветхозаветной библеистике (Wellhausen 1994; см. Miller 2000, 182-196). Эта гипотеза была одной из попыток осмыслить сложный процесс развития традиции в категориях немецкой науки XIX века.
2. Герман Гункель попытался преодолеть некоторые недостатки «документальной гипотезы», воссоздавая жанры устной коммуникации, которые впоследствии вошли в гипотетические «документы» (Gunkel & Begrich 1998). Он распределил материалы по «категориям»: миф, легенда, сага, басня, новелла. Тем самым Гункель привлек внимание к художественному, творческому аспекту материалов, которые, с научной точки зрения, нельзя было считать «историей». Он открыл такие пути осмысления текста, которые отсутствовали в исторических работах Велльгаузена. Как ни странно, по-настоящему влияние Гункеля стало ощущаться в библеистике лишь спустя столетие. Именно он показал, сколь комплексными и сложными путями развивалась традиция и сколь проблематично здесь говорить об «истории».
3. Уильям Фоксуэл Олбрайт, один из создателей американской «библейской археологии», был лидером научной

Еще до революции эта книга была переведена на русский язык: Ю. Велльгаузен *Введение в историю Израиля* (пер. Н. М. Никольского). СПб.: 1909. — Прим. ред.

школы, пытавшейся доказать, что внебиблейские данные во многом подтверждают «историческую достоверность» Библии (McKim 1998, 558-562). В середине XX века «библейская археология» была очень влиятельна. При этом богословское толкование Ветхого Завета часто строилось (даже у наиболее скептических исследователей!) на той посылке, что библейский текст отражает реальную историю. Этот подход был крайне тенденциозным: вера в достоверность библейских событий фактически диктовала результаты исследований. В последние два десятилетия «библейская археология» утратила былое влияние. Более того, во многом тон задает глубокий скептицизм относительно исторической достоверности Библии. Впрочем, современный *скептицизм* на поверку может оказаться не менее тенденциозным, чем прежний *фидеизм*, а потому вопрос об историчности остается открытым. 4. Герхард фон Рад был, пожалуй, самым выдающимся богословским интерпретатором Ветхого Завета в XX веке. В 1938 году он опубликовал статью, в которой очертил основные принципы своего подхода. Впоследствии фон Рад развил свои взгляды в двухтомном «Богословии Ветхого Завета» (1958) (см. von Rad 1966, 1-78; 1962; 1965). С его точки зрения, «исторические» традиции Ветхого Завета начались с небольшого вероисповедания, которое затем постоянно модифицировалось, дополнялось и повторялось в новых обстоятельствах. Этот подход позволил увидеть процесс развития традиции во всей его динамике. В то же время фон Раду удалось ловко обойти исторические вопросы, решив, что «исторические исповедания» текста вполне совместимы с «историей», как ее понимает наука (Brueggemann 2001b, ix-xxxi). В современной ветхозаветной библеистике подобные компромиссы были отвергнуты, а потому проблема «историчности» стала одной из самых серьезных.

Каждая из гипотез отчасти была обусловлена культурным контекстом, но внесла крупный вклад в понимание библей-

ского текста. Впрочем, в каждом случае мы видим такой подход и такую постановку вопроса, которые впоследствии уже были невозможны: с ходом времени научные предпосылки и ракурсы меняются. В общем и целом, из такой ситуации можно вынести следующее: (а) библейские тексты носят чрезвычайно комплексный и многообразный характер, а потому даже лучшие интерпретаторы не в силах расставить все точки над «і»; (б) интерпретация всегда отчасти обусловлена культурной обстановкой, существующими обычаями и верованиями.

Отметим, что библеистика во многом оставила вышеупомянутые гипотезы позади (хотя ссылки на них встречаются в научной литературе часто). Поэтому церковным читателям нет нужды уделять им слишком много внимания, будь то ради похвалы или опровержения. В последние десятилетия XX века ученым стало ясно, что старые подходы в целом исчерпали себя и продвинуть нас дальше не способны. Открылись принципиально новые пути.

Остановимся вкратце на двух новых подходах. Они очень разные, но, как ни странно, в чем-то и пересекаются. А именно, в 1979 году были опубликованы два серьезных исследования по методологии. Первое из них написал Бревард Чайлдс, крупнейший богословский интерпретатор христианского Ветхого Завета в США: «Введение в Ветхий Завет как Священное Писание» (Childs 1979). Эта работа анализирует «каноническую форму» каждой книги Ветхого Завета. По мнению Чайлдса, какой бы ни была предыстория библейской литературы (кивок в сторону Велльгаузена и Гункеля), в богословском плане особенно важна «окончательная форма» канонического текста. Процесс развития традиции привел к формированию канона, который представляет собой совокупность нормативных богословских суждений. В отличие от библейских критиков старой закалки, Чайлдс подчеркивает богословскую константу, присущую Библии. В адрес Чайлдса посыпалось много критики: он сбрасывает со счета комплексный характер библейских текстов, вскрытый библеистами; он слишком легко видит богословскую

стройность там, где она далеко не очевидна, и т. д. Все же Чайлдс разработал свежий ракурс, в рамках которого члены Церкви вполне могут осмыслять ключевые богословские позиции библейского текста.

В том же 1979 году Норман Готвальд опубликовал свою известную работу «Племена Яхве», в которой исследовал предания о Моисее и Иисусе Навине под социологическим углом в категориях марксистского анализа (Gottwald 1979). У Готвальда выходило, что Тора содержит воинственную идеологию, которая, апеллируя к ГОСПОДУ, обосновывает социальную революцию, посредством которой «племена Израиля» низвергли и уничтожили систему ханаанейских городов-государств с их экономической эксплуатацией. Соответственно, ГОСПОДЬ легитимирует социальную систему, ориентированную на эгалитаризм и коммюнитарность, — систему совершенно иную, чем была в «Ханаане». Радикальная гипотеза Готвальда была встречена шквалом критики как за исторические домыслы, так и за использование марксистских категорий. В частности, Чайлдс отверг идеи Готвальда наотрез (хотя последний был более настроен на диалог).

Да, различия между Чайлдсом и Готвальдом огромны. И все же я рискнул их объединить, и не только потому, что они дают представление о современных новациях, но и потому, что оба (пусть и по-разному) придают Торе в ее окончательной форме важное значение: по их мнению, она отражает *сознательную переработку материалов в определенном направлении* и несет определенный *посыл* общине, которая считает ее нормативной. С точки зрения Чайлдса, канон Торы стремится создать *общину послушания* воле ГОСПОДНЕЙ. В отличие от Готвальда, связь с социально-экономической проблематикой здесь не предполагается. Готвальд же приписывает канону Торы иную цель: создать дерзновенную *общину, полную революционного воображения* и действия. При этом Готвальд выступает против любого абстрактного богословия, которое оторвано от жизни в реальном мире с его социально-политической борьбой. Что касается меня, то мне кажется, что одно другого не исключает. И уж, конеч-



но, одним членам церкви будет ближе концепция Чайлдса, а другим — концепция Готвальда... Все это дискуссии очень сложные, а пока просто еще раз отметим, что канон Торы как результат развития традиции и (отчасти) сознательной переработки материалов дает нормативный текст как основу для иудейского воображения и, следовательно, для христианского воображения и христианской жизни. Знать комплексную предысторию текста, конечно, полезно, но все-таки для церковной проповеди и учения она не имеет решающего значения. Важно другое — то, как *многообразным библейским материалам* присуща относительно *постоянная богословская интенция*. В этом творческом воспоминании понятие «Моисеева авторитета» говорит нечто важное о вере Израиля в ГОСПОДА. Ясно, что процесс становления традиции осуществлялся через людей. Они свидетельствуют о воле, замысле и присутствии ГОСПОДА, который таинственным образом сокрыт в тексте и при том раскрывает Себя через текст. «Моисей» — своего рода штамп, знак, что по этим книгам можно строить свою веру и жизнь.

Обычно считается, что Тора обрела окончательную или почти окончательную форму ко временам вавилонского плена или чуть позже (587-537 до н. э.). Скорее всего, этот факт отражен в Книги Неемии, где Ездра читает «книгу Торы Моисеевой» (Неем 8:1слл.). К сожалению, полной уверенности в том, что имеется в виду именно полная Тора, не существует, но все же это хорошая рабочая гипотеза. И уж как минимум отсюда видно, в каких категориях мыслила община. Поэтому стоит подчеркнуть связь *Торы* и *плена*.

Понятие «плена» сложнее, чем может показаться (J. Scott 1997). Согласно библейскому повествованию, завоеватели депортировали из Иуды в далекую Вавилонию практически всех вождей иерусалимской общины (2 Цар 24-25, Пс 136, Иер 52). Там они сохранили самобытность и были о себе достаточно высокого мнения (Иер 24). Впоследствии персидский царь Кир захватил Вавилон и после 537 года до н. э. разрешил некоторым еврейским изгнанникам вернуться на родину (2 Пар 36:22-23). В последнее время многие историки

поставили этот сценарий под сомнение: возможно, масштаб депортации был намного меньшим, чем можно подумать из Библии, и «плен» — понятие, скорее, идеологическое, предназначенное установить родословную и доказать легитимность некоторых элементов иудейской общины (им это требовалось для обоснования своего права на власть при восстановлении общины). Но не будем сейчас останавливаться на исторической стороне вопроса, о которой ученые продолжают спорить. Достаточно того, что после разрушения Иерусалима (587 год до н. э.) некоторые значимые элементы общины зарождающегося иудаизма считали себя «изгнанниками», которым приходится жить и веровать за пределами Земли Обетованной, без города, Храма и монархии. Более того, если плен не вполне «историчен», то перед нами еще один яркий случай творческого подхода к памяти — акта, который никогда не бывает полностью беспристрастным.

Не исключено, что окончательную форму Тора обрела даже не в краткий период вавилонского «плена», а в последующий период, когда вдали от Иерусалима продолжали существовать общины ревностных иудеев. Как бы то ни было, после бед 587 года, при вавилонянах и персах иудеи считали свое положение слишком уязвимым и опасным без зримой поддержки со стороны стабильной родины. Для наших целей не столь уж важно, «исторично» ли библейское повествование о «плене» (думаю, все-таки исторично) или это лишь идеологическая самохарактеристика. При любом раскладе *людям, согнанным со своего места*, было необходимо место, с которым — богословски — была бы связана их самоидентификация, чувство самобытности. Вполне естественно и то, что в этих условиях возникла Тора: *Тора - это Писание для общины, лишенной своей территории*. В свете данного факта понятнее делается концовка «Торы Моисеевой»: нормативный период заканчивается смертью Моисея; Израиль должен вот-вот войти в Землю Обетованную, но еще не вошел. Именно такая традиция, отныне нормативная, более всего импонировала общине, которая видела в себе изгнанников, готовых войти в Землю, но еще не вошедших.

Постепенно Тора обрела вечную каноническую значимость для последующих поколений. Не будем, однако, забывать, что в первоначальный момент признания Торы как канона она имела для общины самую непосредственную практическую и мировоззренческую значимость. Община, казалось бы, лишенная ресурсов, утверждала, что для нее именно данная традиция является надежным жизненным ресурсом. Едва ли нужно напоминать, что Тора оставалась главным ресурсом и для последующих поколений евреев, которым часто угрожала опасность и которые часто жили далеко от родины. Естественно, что и для христиан, всерьез воспринимающих Тору, эти богословские мотивы очень важны.

Подведем итоги. Тора — источник норм, укорененных в авторитете Моисея, предназначенный верующей общине, которая лишена своей территории и других ресурсов. В процессе глубоко творческого развития повествования, вдохновляемого богословским замыслом, удалось сделать из разрозненных воспоминаний более или менее связный «мессидж». В соответствии с этим «мессиджем», этой вестью, община смогла выстраивать свою жизнь.

Прежде чем перейти к разбору конкретных частей Торы, позволю себе кратко остановиться на пяти общих моментах.

1. Тора состоит из *повествований* и *заповедей*, взаимосвязь между которыми носит глубоко комплексный и не вполне ясный нам характер. Огромная роль повествований лишний раз напоминает, что называть Тору «Законом», как это привыкли делать христиане, некорректно. Как показали исследования Гункеля и Грессмана, повествовательные материалы Торы исключительно многогранны и многообразны (см. Gressmann в Gunn 1991). В канонической форме, однако, весь этот материал выстроен как череда чудес ГОСПОДНИХ, причем чудес неожиданных и несущих миру новую реальность (ибо главным Героем традиции является именно ГОСПОДЬ; именно о Нем свидетельствует весь корпус).

Основные темы Торы в доксологической форме резюмированы в (довольно позднем) Пс 135 (см. исследования фон Рада):

сотворение мира (ст. 4-9) исход из Египта (ст. 10-15) скитания в пустыне (ст. 16) завоевание Земли Обетованной (ст. 17-22) (von Rad 1966, 53, 55 и *passim*)

Этот псалом выстроен как благодарение (ст. 1-3, 26). Отсюда, в частности, череда хвалений за чудеса, которые сделали возможной жизнь. Более того, доксология каждого стиха свидетельствует о *милости и любви* ГОСПОДА к общине пребывающих «в унижении» (ст. 23) и среди врагов (ст. 24). Для еврейской общины, ориентирующейся на Тору, такая хвала перед лицом угроз была очень характерна.

Могут возразить, что Пс 135 — поздняя стилизованная богословская рефлексия над Торой, что он предполагает такую когерентность, которая в самой Торе отсутствует. Однако, с богословской точки зрения, данная богословская константа (*чудо и хвала*) прослеживается в Торе всюду: если где-то об этом и не говорится напрямую, она все равно присутствует в подтексте. (А значит, и мы в своей церковной жизни, проповеди и учении должны постоянно подчеркивать данную тему.) Жизнь Израиля часто подвергается опасности и не всегда его вера оказывается на высоте, но ГОСПОДЬ верен и творит чудеса, идет на помощь. Жизнь общины, лишенной ресурсов, тоже есть в каком-то смысле *чудо*, на которое можно ответить лишь *хвалой*... Мы видим, что доксологическое восприятие реальности, характерное для Торы, стало невиданным по силе творческим актом воображения, отказывающимся поддаваться обыденно-поверхностному восприятию грубой действительности.

2. Помимо сложного корпуса *повествований*, в Торе есть корпус *заповедей*, которые, согласно канонической форме рассказа, были вручены Моисею на Синае. Некоторые толкователи полагают, что на Синае прозвучала лишь одна заповедь: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20:3), — остальные же установления являются как бы ее развитием и разъяснением. Даруя народу жизнь через

удивительные чудеса, Бог требует от народа полного и безоговорочного послушания своим заповедям. Впоследствии традиция пыталась все глубже раскрыть эту главную синайскую заповедь, подчинить воле ГОСПОДА жизнь личности и общества, вплоть до мельчайших жизненных деталей.

В жизни Израиля Синайские заповеди действуют как сознательные акты послушания и самодисциплины, совершаемые в благодарности Богу, сотворившему ради этого народа удивительные чудеса спасения. Израильтяне хорошо знали: если не держать себя в строгости по повелениям Божиим, рано или поздно их покорит чужеземный властитель, будь то египетский фараон, вавилонский царь Навуходоносор или персидский царь Кир. И если Израиль отойдет от заповедей ГОСПОДА и подчинит себя повелениям иного владыки, он вскоре перестанет быть народом ГОСПОДНИМ. Заметим попутно, что стереотипное христианское представление о «еврейском законничестве» представляет собой полное непонимание смысла заповедей (Е. Sanders 1977). Подобные карикатурные представления о заповедях Торы в языческой культуре были связаны с идеалами Просвещения: просветители стремились не к верности Завету Божьему, а к автономии. Естественно, просветительские идеалы делали невозможным поддержание четкой общинной идентичности.

3. Тора — это *нормативный акт воображения*, призванный поддерживать и регулировать жизнь общины в соответствии с принципами благодарности и послушания. В ассирийский, вавилонский и персидский периоды эта община жила в условиях культурного прессинга со стороны соседей, относившихся к израильской самобытности без малейшей симпатии и подчас пытавшихся ее удушить. Впрочем, опасности внешние, переживаемые в условиях вавилонского плена, были не главными. Куда большая угроза будущему общины шла изнутри: некоторые ее члены считали, что еврейская традиция, с ее строгостью и творчеством, — вещь слишком навязчивая и требовательная. Не лучше ли и не легче ли пожертвовать своей еврейской самобытностью?

Судя по всему, некоторые израильтяне действительно влились в доминирующую культуру и к тому же экономически преуспели. Хотя кто знает, может быть, иные из них кончили свою жизнь в отчаянии — отчаянии от контраста между пресной новой жизнью и воспоминанием о жизни в благодарности за чудо... Вообще община евреев, хранивших сознательную и безоговорочную верность традиции, была достаточно маленькой, — возможно, представленной лучшими учеными, или лучшими администраторами и хозяйственниками, или всем этим сразу. Но именно из этой общины вырос впоследствии иудаизм. И повторимся: община не выжила бы без традиции, говорящей о великих чудесах и заповедях. Значит, Тору можно считать средством, через которое Бог спасал и вел общину веры.

4. Если даже взрослым израильтянам, дорожившим памятью и надеждой (Плач 3:21-24), было непросто реагировать на условия плена, передача традиции и самобытности новому поколению была задачей не только актуальной, но и сложной. Ведь молодые не помнили славу Израиля, а потому их больше искушала возможность раствориться в окружающей культуре империи, пожертвовать своей национальной идентичностью. Очень может быть, что Тора была во многом ориентирована именно на молодежь: звала их в уникальную самобытную общину, основанную на благодарности, послушании и ощущении чуда.

Отметим здесь два отрывка, отражающих проблемы в отношениях отцов и детей.

В книге Исход (главы 12-13) повествование прерывается, чтобы дать подробные указания относительно празднования Пасхи (которое, в свою очередь, есть воспоминание об исходе из Египта). Это очень важно: ключевой рассказ о чуде избавления содержит уставы для последующих поколений. Христиане редко задерживают внимание на этих двух главах, а для еврейских читателей они, наоборот, особенно важны, ибо говорят о сохранении памяти — той самой памяти об исходе, которая всегда поддерживала еврейскую самобытность в условиях прессинга со стороны

окружающей культуры (Neusner 1987). Подозреваю, что место этой инструкции в повествовании и ее детальность обусловлены именно нуждами воспитания: неотложность передачи традиции такова, что ее нельзя отложить даже до конца рассказа об избавлении. Заповеди о праздновании в их окончательной форме ориентированы прежде всего на молодых израильтян, которые в условиях плена могут легко отойти от общины. Поэтому «Моисей» трижды говорит именно о детях:

И когда скажут вам дети ваши: что это за служение? скажите им: это пасхальная жертва ГОСПОДУ, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал Египтян, а дома наши избавил (Исх 12:26-27).

И объяви в день тот сыну твоему, говоря: это ради того, что ГОСПОДЬ сделал со мною, когда я вышел из Египта. И да будет это знаком на руке твоей и памятником пред глазами твоими, дабы закон ГОСПОДЕНЬ был в устах твоих, ибо рукою крепкою вывел тебя ГОСПОДЬ из Египта (Исх 13:8-9).

И когда после спросит тебя сын твой, говоря: что это? то скажи ему: рукою крепкою вывел нас ГОСПОДЬ из Египта, из дома рабства; ибо когда фараон упорствовал отпустить нас, ГОСПОДЬ умертвил всех первенцев в земле Египетской, от первенца человеческого до первенца из скота (Исх 13:14-15).

Понятно, что вопросы детей в этом тексте стилизованы, как и в современном чине еврейской Пасхи. Однако эта стилизация основана не на пустом месте: ребенок действительно может не знать смысла обряда или относиться к нему скептически, если не агрессивно. Традиция дает убедительные, с ее точки зрения, ответы на подобные вопрошания.

Обратим еще внимание на отрывок из Книги Второзакония, в котором, по мнению Майкла Фишбейна, отражен вопрос детей, скептически относящихся к современной им ключевой традиции (Fishbane 1979, 81-82):

Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: «что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам ГОСПОДЬ, Бог ваш?», то скажи сыну твоему: «рабами были мы у фараона в Египте, но ГОСПОДЬ вывел нас из Египта рукою крепкою» (Втор 6:20-21).

Цель этой традиции состоит в том, чтобы привить молодежи ощущение чуда и благодарности, которая будет выражаться в послушании заповедям (Brueggemann 2001, 81-93).

5. Тора содержит материалы для создания социальной реальности, для социализации молодежи в рамках альтернативного мира, которым правит ГОСПОДЬ. В своей окончательной и нормативной форме Тора есть акт веры и воображения, описывающий удивительный и требовательный контрмир, альтернатива миру непосредственно зримому. Мир же непосредственно зримый обычно не терпит ни евреев, ни их Бога; он не приемлет подлинного чуда (дескать, все течет обычным чередом!) и не знает благодарности Создателю (дескать, и сами неплохо управляемся!); и уж, конечно, не может быть и речи о послушании (коль скоро мир автономен).

Мы, жители западной части христианской ойкумены, как-то уж очень сжились с Библией, Тора стала для нас чем-то обыденным. А ведь Тора изначально задумана как вызов обыденности. Так было в Древнем мире, полном враждебных сил: эти силы проявлялись в культурной мощи и социальной реальности, которая противилась владычеству ГОСПОДА. Так обстояло дело и в эпоху Просвещения с ее рационализмом. Так обстоит дело и в эпоху постмодерна с ее фрагментацией и приватизацией смыслов.

Одну из своих основных задач еврейские учителя и педагоги видели в том, чтобы раскрыть перед молодежью мир, полный чуда, и тем самым не допустить ассимиляции. В последнее время христиане Европы и Америки обнаружили, что сходные проблемы приходится решать и им. Если раньше западный мир был непрестанно враждебен иудаизму, то нынешние порядки все более враждебны принципам христиан-



ской веры. Церкви приходится решать задачу, о которой и помыслить было нельзя в долгую эпоху христианской гегемонии на Западе: как сохранить свою идентичность в условиях чуждого культурного окружения. Естественно, в поисках ответа церковь обычно обращается к Новому Завету. Однако Тора дает нам для этого ресурсы более древние и глубокие. Евреи времен вавилонского плена рассказывают, сколь тяжело им было петь песни о Сионе в земле чужой (Пс 136:1-3). Нечто подобное можно сказать сейчас и о христианах. Перед либеральными христианами стоит искушение полностью подстроиться под секулярную культуру, пожертвовав своей верой. У консервативных христиан противоположное искушение: отгородиться, отмежеваться от окружающего мира. Однако все это — пути ложные. Пожалуй, есть чему поучиться у евреев (и вместе с евреями!) — живому развитию традиции с сочетанием памяти и творчества. Конечно, при этом не избежать некоторого влияния идеологических интересов, но будет и обретение реальности, не сообразующейся с «миром сим». Проповедь Торы, изучение Торы, обучение Торе — все это должно быть нацелено на то, чтобы люди изменились, обрели доверие к Богу и страх Божий, взглянули на мир в новом свете (Little 1983).

Тора создавалась с помощью *творческого воображения*, под влиянием *идеологических интересов* и по *вдохновению Божьему*, которое позволяло выходить за рамки того, что диктуется интересами. Ее огненные, требовательные слова были вложены традицией в уста Моисея.

# ГЛАВА 2

## ЧУДЕСА И БУНТ МИРОЗДАНИЯ

(Быт 1-11)

Первые одиннадцать глав Книги Бытия — настоящая богословская сокровищница (хотя при том и непросты для толкования). В своей окончательной канонической форме эти рассказы ставят дальнейшие «исторические» сюжеты в более широкий космический контекст и представляют собой краткую богословскую «историю мироздания». Для понимания веры и жизни Израиля они очень важны.

Сразу отметим две известные проблемы.

- (1) Очевидно, что материалы Быт 1-11 унаследованы Израилем от более древних и развитых культур. Нам даже известно несколько текстов с параллельными сюжетами, на которые опирались библейские авторы. Более того, эти тексты формировались, использовались и передавались в крупных культовых центрах политических держав. В этом контексте они имели определенную функцию (в частности, литургическую): санкционирование, легитимация, упорядочивание определенных видов социальных отношений и определенных форм социальной власти. Со времен Германа Гункеля ученые называют данные материалы (как в Ветхом Завете, так и в его культурных предшественниках) «мифами». Слово «миф» не обязательно означает «ложь» и «выдумку». Скорее, на манер Джозефа Кэмпбелла, под «мифом» следует понимать основополагающие поэтические рассказы, отражающие самопонимание общества и смысл его существования, — фундаментальные формулировки базовой реальности, постоянно повто-

ряемые за богослужением и тем самым легитимирующие общественное устройство. Обычно такие поэтические повествования изображают великие основополагающие события, в которых главными действующими лицами являются «боги», а сами действия первичны в том смысле, что они предшествуют историческим событиям. Ветхий Завет сформировался в культуре, в которой базовые мифы часто передавались от одного общества к другому. Израиль был сопричастен этому общему культурному наследию, используя те же материалы, что и его соседи.

- (2) Как и в других местах Пятикнижия, Быт 1-11 содержит несколько направлений традиции. По традиционной научной терминологии, эти гипотетические пласты обозначают литерами Р (Священнический кодекс) и J (Яхвист) (Wellhausen 1994). Взаимосвязаны они по-разному. С одной стороны, они дают нам два разных рассказа о творении (Быт 1:1-2:4а относится к Р, а Быт 2:24б — к J). Каждый из этих рассказов вполне целостен и самодостаточен. С другой стороны, в повествовании о потопе (Быт 6:5-9:17) эти предания сплетены в одно целое: Быт 6:5-8; 7:1-12 и 8:20-22 составляет основу J, а 6:9-22; 7:13-16; 8:14-19 и 9:1-17а артикулирует преимущественно Р. Не будем сейчас подробно вдаваться в то, какие стихи к какой традиции относятся, а просто возьмем на заметку: окончательная форма текста стала результатом долгого развития и переплетения преданий и толкований, переосмысления древней памяти все в новых и новых контекстах.

Тот факт, что каноническому тексту предшествовали более ранние материалы и многообразие источников, надежно установлен и не оспаривается. Однако для богословского осмысления окончательной формы текста его предыстория не особенно важна, — разве только полезно помнить, что библейская литература существовала не в культурном вакууме, а в живой взаимосвязи с окружающей средой.

Материал Быт 1-11 богат, многообразен и явно происходит из множества источников. Прежде всего, в общем *поweist*-

вовании выделяются *родословные* (гл. 5, 10 и 11). Эти родословные призваны показать корни и легитимность определенных родов. Читать их надо не только и не столько буквально, сколько как образный способ сказать нечто важное об узах власти, легитимности и лояльности. К сожалению, раньше толкователи подходили к этим материалам с некритичным буквализмом, не понимая, что на самом деле те отражают узы отнюдь не семейно-родственного плана. И, конечно, совершенно фантастичны сроки жизни, приписываемые предкам в Быт 5. Впрочем, в сравнении с источниками еще более древними (например, шумерским списком царей) они, можно сказать, реалистичны и не сильно преувеличены!

Повествования Быт 1-11 включают многообразные материалы, подчас оказавшиеся не особенно важными для последующей экзегетической рефлексии. Некоторые из них представляют собой «этиологии», то есть объясняют происхождение какого-либо культурного явления (Быт 4:17-25; 9:18-28). Краткий сюжет в Быт 6:1-4, почти без обработки воспроизводящий древнюю мифологическую традицию, впоследствии вдохновил множество авторов на составление подробных повествований, но эта рефлексия оказалась, в основном, за пределами основного русла традиции. Экзегеты занимались преимущественно рассказами о *творении* (Быт 1:1-2:4а; 2:4б-25; см. также 3:1-24), *Каине и Авеле* (4:1-16), *всемирном потопе* (6:5-9:17) и *авилонской башне* (11:1-9). Каждый из этих рассказов основан на древних ближневосточных мифах, поэтому вопрос об их «исторической достоверности» неуместен. Скорее, перед нами попытка в форме художественного повествования объяснить, каким видится мир с позиций яхвизма и в чем состоят основы израильской веры. Она помещает возникновение Израиля в воображаемый контекст, создавая полемический диалог с более древними притязаниями и концепциями.

Интерпретируя эти тексты в церкви, важно понять, что длительный процесс редактирования и оформления традиций привел к появлению канонического текста, который отличается богословской целостностью и содержит бого-

словеские идеи, отсутствовавшие в предшествовавших ему материалах. Поэтому, хотя обладать сведениями о более ранних этапах традиции интересно, они не особенно существенны для толкования Библии в церкви. В этом смысле более важен текст в его нынешнем виде, его нынешняя богословская когерентность (пусть даже кое-где сохраняющая черты прежних версий).

По-видимому, текст расставляет следующие акценты.

1. Два повествования о сотворении мира утверждают (пусть и на разный лад): этот мир («небо и земля») принадлежит Богу. Мир задуман и создан Богом. Бог же сделал его изобильным, поручив людям высокую миссию заботиться об этом изобилии. Повествования о творении утверждают благость задуманного Богом мира (см. ниже).
2. Повествования Быт 3:1-24 и 4:1-16 констатируют серьезную проблему, возникшую в изначально благом творении: оно восстало против замысла Божьего о мире. Средоточием этого бунта явилось непослушание самого человека (согласно Быт 3, спровоцированное Змеем). Сюда же добавилось некое странное искажение, описанное в Быт 6:1-4: «сыны Божий» вступили в недозволенные отношения с «дочерьми человеческими».
3. Повествование о потопе показывает грандиозное разрушение творения. Воды потопа — это сила первичного хаоса, которой Бог Творец попускает ворваться в мир. Они не противостоят Богу, но являются орудием его воли. Интересно, что в какой-то момент Бог «раскаивается» о своем решении создать человека на земле и решает «смести» его с земли, тем самым лишая его данных ему привилегий (Быт 6:6-7)... Однако, хотя потоп рассматривается как суд Божий, в центре соответствующих глав оказывается «праведник» Ной. Со своей семьей он спасается от потопа, и Бог дает им стать родоначальниками нового человечества, которое также несет в себе «образ Божий» (Быт 9:6; ср. 1:26 и 5:1-2). Тем самым потоп все-таки не полагает окончательный конец жизни на земле. При всех

описанных ужасах рассказ о потопе достигает кульминации в обещании Бога хранить жизнь людей (8:22), а также соблюдать верность договору с ними (9:15-17).

4. Повествовательный материал заканчивается в Быт 11:1-9, где человек надменно бросает вызов Богу и пожинает плоды его гнева. Таким образом, мы имеем целых четыре рассказа о конфликте человека с Богом (Быт 3; 4; 6:5-9:17; 11:1-9). Противодействие Творцу усиливается, но провоцирует ответное возмездие (Miles 1995, 128-146). Однако все же Бог милостив, и упрямство человеческое не возобладает над этой милостью.

Действительно, взглянемся внимательнее в эти рассказы о бунте против Бога. Бог гневается и наказывает человека за непослушание, но вместе с тем и обуздывает свою карающую силу, проявляет милость. Вынеся суровый приговор мужчине и женщине, он дает им одежду, чтобы прикрыть наготу (Быт 3:21). Изгнав за убийство Каина, Бог ставит ему знак, чтобы его кто-то самого не убил в отместку (4:15). Потоп прекращается, и Бог дает обетования о верности (8:22; 9:8-17). Только под конец, после 11:1-9, мы не видим утешительного контрапункта. Как отмечает Герхард фон Рад, пролог словно подводит читателей из верующей общины к ожиданию: вот-вот в мире появится Израиль. И это ожидание сбывается, когда в Быт 11:30 и 12:1-3 мы читаем об Аврааме и его жене Сарре (von Rad 1966, 67).

Таким образом, собранные воедино, эти части несут важную богословскую весть. То, что некогда было пестрым собранием «мифов об истоках», стало декларацией *божественного суда и божественного спасения*. Суд и спасение здесь понимаются как основные атрибуты Бога Израилева и его промысла о мире, в котором живет Израиль. В своей окончательной форме текст говорит не об «истоках» и не об абстрактных религиозных проблемах, сколь угодно интересных. Он свидетельствует о вере Израиля в Бога. Отметим здесь еще одну деталь. Быт 1-11 не только повествует о том, как Бог по своему произволению судит и спасает, но и

вводит важную тему непослушания, гордыни и насилия, противоречащих воле Божьей. Появление ее в столь базовом (для Израиля) тексте — поразительный экзегетический шаг. В итоге выходит, что над миром властвует Бог Творец, но с самого начала его власти и воле бросается вызов. Такова реальность мира сего и тогда, и теперь, и она противоречит замыслу Создателя.

Рассказы о сотворении мира предвосхищают основную библейскую драму: восстановление и исправление Богом раненного и поврежденного мира. Они не только несут богословскую весть, но и приуготовляют путь грядущему. Бог желает привести человека к послушанию и сделать мир местом, радостным для жизни. Интересно, что для выражения этой мысли каноническая традиция использует такие древние «мифы», которые в своей первоначальной форме были далеки от подобных идей.

Рассмотрим подробнее два важных материала: рассказы о *творении* и о *потопе*.

## СОТВОРЕНИЕ МИРА

Первые две главы Книги Бытия — это также первые главы Библии в целом. Неудивительно поэтому, что они всегда привлекали особое внимание читателей. Чтобы их понять, нужно осмысливать их в свете определенных древних литургических традиций, связанных с сотворением. Свои представления о сотворении мира Израиль выражал, прежде всего, в славословиях Богу, в литургических гимнах, исполненных благоговения и перед славой и благостью божественного творения (Пс 18; 103; 144; 147). В отрыве от них понять Быт 1-2 невозможно.

### БЫТ 1:1-2:4а

Это повествование — торжественное, величественное, упорядоченное и симметричное. Оно выглядит больше как литургический антифон, нежели как проза. Быт 1:1-2:4а имеет

тесное сходство с древней месопотамской космогонической поэмой «Энума элиш». Соответствие, однако, неполное: миф отредактирован и видоизменен таким образом, чтобы выражать веру Израиля. Остановимся теперь на некоторых аспектах данного текста.

1. По мнению большинства экзегетов, Быт 1:1-2 описывает то, что уже «было», когда Бог приступил к сотворению, а именно *неупорядоченный хаос* (евр. «тоху ва-воху»).

В начале, когда Бог сотворил небо и землю, земля была неупорядоченна и пуста, и тьма покрывала лицо бездны\*.

(Быт 1:1-2)

Значит, Бог не творил «из ничего»: акт «творения» состоял в упорядочивании хаоса. Далее в Библии мы неоднократно будем видеть действие богоборческих сил хаоса (антиформы), подчас вырывающихся за пределы, которые им положил Творец (Levenson 1988). Лишь в более поздний период рассказ о творении будет творчески переосмыслен как идея творения «из ничего» (впервые в 2 Макк 7:28), и это переосмысление станет частью магистральной церковной традиции. Однако канонический текст Быт 1 говорит несколько о другом: он вскрывает богоборческий потенциал, присущий некоторым аспектам творения. Акт творения здесь не одинарный: это бесконечный процесс утверждения суверенной воли над непокорными силами хаоса.

2. Богословская традиция всегда уделяла особое внимание тому, как в рассказе о творении изображены люди.

«Мужчина и женщина» одинаково созданы, чтобы владычествовать над творением (1:26-28). Стало быть, уже в самом начале Библии утверждается равенство мужчин и женщин. В наши дни оно стало одним из краеугольных камней богословского феминизма, пытающегося низвергнуть древние и устоявшиеся патриархальные предпосылки и утвердить заповеданное Богом равенство.

Брюггеман следует пониманию текста, широко принятому в экзегезе, но несколько отличающемуся от синодального перевода. — *Прим. пер.*



«Мужчина и женщина» одинаково созданы «по образу Божьему» (1:27). В Ветхом Завете этот момент не получил развития, но в последующих богословских размышлениях о человеческой личности он сыграл огромную роль. Вообще фразу «образ Божий» можно понимать по-разному. Скорее всего, она относится к человеческому владычеству над творением: Бог поставил человека регентом (Вагг 1968-1969; Bird 1997, 123-154; Bortesen 1995). Эта роль говорит как о свободе человека, так и о его ответственности за Землю.

Человек не только несет в себе «образ Божий»: он призван «владычествовать и господствовать» (1:27-28). Это часто понимали в том смысле, что люди, будучи венцами творения, могут использовать землю как им заблагорассудится, без ограничений (White 1967). Тем самым Библия оказывается отчасти повинной в дурном обращении с окружающей средой и экологическом кризисе. Однако Уайброу показал, что хищническое поведение человека на Земле явилось следствием не Библии, а автономии Просвещения, не признающей над собой Творца (Wybrow 1991). Что касается 1:27-28, то здесь предполагается ответственность людей за жизнь на Земле, за ее изобилие и плодоношение на благо всем существам. Об анархичной и необузданной свободе и речи быть не может: на человеческом сообществе лежит долг — оберегать благополучие земли.

3. Литургия творения непрестанно возвещает, что мир (небеса и земля), каким его задумал Бог и каким он видится Богу, «благ», то есть дивен и прекрасен (1:10, 12, 18, 21). Этот рефрен (возможно, ответ конгрегации на священническую литанию) достигает кульминации в ст. 31, в словах «хорошо весьма» (а не просто «хорошо»). Это утверждение благодати творения оказало огромное влияние на иудейскую и христианскую традиции, которые празднуют жизнь и признают благом материальный мир во всех его проявлениях, включая секс и экономику. Здесь нет никакого мироотрицания, никакого бегства от мира, столь распространенных для народной веры в американской культуре.

4. Литургическое повествование о творении достигает кульминации в Быт 2:1-4а, где вводится суббота как праздник,

который установил и отмечал сам Бог. Суббота знаменует, что мир не сводится к бесконечному процессу производства и потребления: ему присуща и устремленность к покою Божьему. Она знаменует уверенность в надежности божественного творения. Это время отдохнуть от трудов, радуясь миру как благому месту для жизни. Здесь также проявляется роль человека как «образа Божия».

5. Повествование о творении обращается к распространенному циклу мифов и литургических материалов, прежде всего вавилонских. Однако эти мифы подвергаются глубокому и радикальному переосмыслению, становясь голосом принципиально иных богословских концепций.

По мере развития израильских традиций соблюдение субботы стало одним из основных отличительных признаков еврейской жизни (и остается им по сей день). Поскольку данный текст создан, видимо, в период вавилонского плена (так считает большинство ученых), вполне вероятно, что именно в плену суббота и обрела особую национальную значимость, в условиях, когда евреи жили в чужом и даже враждебном культурном окружении. Субботой иудаизм свидетельствовал: «ритмы прекращения» являются могущественной альтернативой заикленности мира на производстве и потреблении — заикленности, при которой люди не ощущают, что все находится в руках Божьих, а Бог назвал мир «хорошим весьма».

Согласно широкому научному консенсусу, этот текст (да и вообще все Пятикнижие) достиг окончательной формы в эпоху вавилонского плена (VI век до н. э.). В этой ситуации возвещать владычество Бога Израилева над миром значило бросать вызов очевидному, казалось бы, убеждению, что миром правят вавилонские боги. Тем самым литургия благодати ГОСПОДНЕЙ связывает характер мироздания с определенным еврейским представлением о Боге, артикулированным в виде ряда позиций (см. пункты выше). Вообще богословские притязания текста имеют колоссальный размах, но предназначено все это для того, чтобы

укрепить общину — общину, полагающуюся на творчество и традицию. Иными словами, цель ставится очень конкретная. А поскольку данный отрывок не является «учением о происхождении мира» в обычном смысле слова, он не имеет особого отношения к полемике между «эволюционизмом и креационизмом», да и вообще к теме «науки и религии». На мой взгляд, подходить к тексту с подобными ожиданиями значит совершенно не понимать, о чем он написан, в какой ситуации возник и обрел каноническую форму.

## **Быт 2:4-25 (вместе с 3:1-24)**

Второй рассказ о сотворении мира сильно отличается от первого. Объединяет эти рассказы учение о том, что мир создан ГОСПОДОМ, причем «венцом творения» стал человек, на которого была возложена ответственность за благополучие всякой твари.

Как и первый рассказ о сотворении, этот текст стал предметом глубокого и творческого размышления многочисленных комментаторов. Отметим три момента, которые привлекали их внимание.

1. В отличие от Быт 1:26-28, мужчина и женщина не созданы здесь одинаково «по образу Божьему». Мужчина был сотворен первым, а женщина — из его «ребра» (Быт 2:21-22). Неудивительно, что многие толкователи вывели отсюда идею, что женщина должна подчиняться мужчине, — идею, можно сказать, подарочную для патриархальной социальной системы. Неудивительно также, что с возникновением феминистского сознания эти выводы были подвергнуты широкой критике. В частности, интересные, хотя и не убедившие всех аргументы против женской «субординации» разработала Филлис Трайбл (Trible 1978, 72-143). Впрочем, в любом случае различие между 1:26-28 и 2:21-22 бросается в глаза и требует объяснений.

2. Быт 2 следует рассматривать с учетом Быт 3. В Быт 3, помимо мужчины и женщины, появляется еще один важный персонаж — Змей, который коварно провоцирует лю-

дей на непослушание, в свою очередь влекущее за собой их изгнание из сада Божьего. Поразительно, что при всей ситуационной значимости Змея повествование ни словом не упоминает о том, кто он такой и откуда взялся. В повествовании (а значит, и в саду) он просто присутствует как данность, как голос, который, противится повелениям Бога Творца. В результате Змей попадает под проклятие (Быт 3:14-15). Обратим, однако, внимание на следующий момент: Змей относится к числу творений Божьих. В богословском плане это означает, что искушающий голос зла раздается изнутри самого творения, то есть творение находится под осадой со стороны зла, бунтующего против Бога. И это — в мире, который в Быт 1 неоднократно был назван «благим»! В целом, первые три главы Бытия дают следующую картину: благое мироздание потенциально способно на противление Творцу (мысль, которая более подробно будет развита в Быт 4-11).

3. Как известно, рассказ, начатый в Быт 2, достигает кульминации в Быт 3. Христианские толкователи понимали Быт 3 как повествование о «грехопадении»: человек (а с ним и все творение) безнадежно и необратимо попадает под власть греха, люди отчуждаются от Бога. В этой классической интерпретации человеческий грех — не серия отдельных и разрозненных действий, но цепочка взаимосвязанных решений, которые вкупе приводят к отдалению от Бога и беспомощности.

Такое представление о «грехопадении» уходит корнями в экзегезу апостола Павла (см. особенно Рим 5:12-21; ср. 1 Кор 15:21-22, 45-49). Параллель идеям Павла можно найти в той печальной картине, которую рисует один из современных ему апокалиптиков:

Лучше было не давать земли Адаму, или, когда уже дана, удержать его, чтобы не согрешил. Что пользы людям — в настоящем веке жить в печали, а по смерти ожидать наказания? О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходим. Что пользы нам, если нам обещано

бессмертное время, а мы делали смертные дела? Нам предсказана вечная надежда, а мы, непотребные, сделались суетными. Нам уготованы жилища здоровья и покоя, а мы жили худо; уготована слава Всевышнего, чтобы покрыть тех, которые жили кротко, а мы ходили по путям злым. Показан будет рай, плод которого пребывает нетленным и в котором покой и врачевство; но мы не войдем в него, потому что обращались в местах неплодных.

(3 Езд 7:46-54)

Это толкование глубоко укоренено в жизненном опыте, и в нем отражено осознание человеческой беспомощности. Его подробно разрабатывал Августин и впоследствии Лютер, а на лирический манер — Мильтон в «Потерянном рае». Оно оказало огромное влияние на западную культуру, в свою очередь подтолкнув многих мыслителей, как религиозных, так и секулярных, к разработке проблемы человеческого порока.

Интересно, однако, что сам Ветхий Завет никакого такого учения о «грехопадении» не содержит, да и вообще мало обращается к тематике Быт 3. Да, пророки Осия, Иеремия и Иезекииль говорят о бунте своих современников против Бога, но нигде в Ветхом Завете это экзистенциальное разочарование не перерастает в онтологический принцип. Для ветхозаветных представлений о грехе и способности к послушанию более характерен следующий отрывок (Втор 30:11-14):

Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека... Но весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его.

Конечно, о глубине человеческого греха Ветхий Завет знает (Пс 31; 37; 50; 129). Однако те же псалмы полны уверенности в готовности Бога прощать. Для них очень важен аспект покаяния: человек может покаяться, и Бог готов незамедлительно принять это покаяние. Правда, в некоторых случаях говорится, что Израиллю надеяться не на что, но это

не глобальные богословские утверждения, а высказывания, обусловленные конкретными обстоятельствами.

Таким образом, на проблему греха иудаизм и христианство смотрят по-разному. Нельзя сказать, что кто-то из них однозначно прав, а другой ошибается. Но все-таки заметим, что классическая христианская интерпретация сделала универсальные выводы из рассказа, который сам по себе ни на что такое не претендует. Более того, некоторые современные христианские экзегеты считают, что Августин и Лютер не вполне правильно поняли Павла (см. E. P. Sanders 1977, о «covenantal nomism»). Как бы то ни было, последнее слово в толковании Быт 1-3 еще далеко не сказано, и всем, кто относится к этому тексту серьезно и уважительно, есть, над чем поразмыслить.

## ВСЕМИРНЫЙ ПОТОП

В Быт 1-11 рассказ о всемирном потопе (Быт 6:5-9:17) занимает непропорционально много места и имеет важное богословское значение. Отметим сразу три момента.

Людей всегда беспокоил вопрос об «исторической достоверности» этого повествования; регулярно в печати появляются заявления, что кто-то даже нашел Ноев ковчег (Bailey 1989). Однако этот подход ошибочен по самой своей сути: на самом деле в истории человечества было много наводнений, которые породили разные «рассказы о потопе». Нельзя сказать, что библейское повествование восходит к какому-то одному из этих происшествий. Даже если завтра найдут ковчег, это докажет лишь существование *одного из* «потопов» (что в любом случае очевидно), но никак не «всемирного потоп».

Библейский рассказ о потопе имел на Ближнем Востоке своих литературных предшественников (в первую очередь эпос о Гильгамеше). Этот факт позволяет по-новому поставить «историческую» проблему: не когда и каким был всемирный потоп, а какими мифами воспользовались еврейские сказители, как они переработали их, как с их помощью выразили веру Израилеву.

Повествование о потопе оказалось благодатным полем для выявления разных литературных источников: один из них использовал имя ГОСПОДА, а другой нет. Соответственно, большинство современных комментаторов расслаивают его на два источника. Для такой практики, безусловно, есть веские основания, но Бернхард Андерсон показал, как окончательная форма текста сплетает источники в единое художественное целое, причем кульминацией является 8:1: «И вспомнил Бог о Ное» (Anderson 1994, 56-74). На этой точке повествование переходит от разрушения к восстановлению и божественным обетованиям.

Анализ Андерсона открывает экзегезе новые пути помимо тех нескольких критических вопросов, на которые уходило неоправданно много усилий: можно заняться той богословской вестью, которую несет рассказ в своей канонической форме. В каком-то смысле повествование о потопе кратко выражает основы израильской веры.

1. Повествование о потопе исходит из богословских предпосылок, выраженных в осуждающих словах ГОСПОДА о падшем творении (Быт 6:5, 11-12) и решении Бога «смести» всякую тварь (6:6-7), положив «конец всякой плоти» (6:13). Во исполнение данного приговора Бог посылает воды потопа на землю. Воды — это силы хаоса (см. Быт 1:2). Здесь они становятся послушным орудием в руках Создателя. Соответственно, повествование начинается как вполне традиционный рассказ об исполнении наказания.

2. В приговор и его исполнение вклинивается упоминание о Ное (и его семье): Ной снискал милость перед Богом (6:8) и за свою праведность был спасен (6:9). Ной и его семья избавлены от катастрофы. Тем самым это уже не просто рассказ о бедствии, но и рассказ об избавлении праведного Остатка. Воды хаоса ослабевают и отступают, когда Бог «вспоминает» Ноя.

3. Желание Бога прекратить потоп и возобновить благополучие на земле связано именно с присутствием Ноя. Бог даже обещает никогда больше не проклинать землю (8:21). И ближе к концу отрывка звучат радостные ноты (8:22):

Впредь во все дни земли сеяние  
и жатва, холод и зной, лето и  
зима, день и ночь не  
прекратятся.

Поразительно, что переход от суда к милости здесь не связан с человеческим покаянием или вообще человеческим решением. Помыслы людских сердец как были «злы» (Быт 6:5), так и «злы» и остались (8:21). В этом смысле ничего не изменилось. Изменилось только одно, причем радикально: Бог Творец решил хранить верность, каким бы ни было его творение. То есть Бог здесь показан более милостивым и более благосклонным к земле.

4. Второе заключение к повествованию о потопе (9:8-17) также вращается вокруг божественного обетования «больше никогда» не наводить на землю потоп. Радуга, напоминание Богу (который иначе может забыть!), заверяет творение в «завете вечном между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле» (9:16). Патрик Миллер пишет об этом тексте:

Безопасность окружающей среды зиждется на Завете Бога с людьми и всеми живыми существами. Завет с Ноем восстанавливает творение на благо животным и людям. Поэтому обращение человека с природой — это не только его обращение с творением Божьим, но и его отношение к божественному обетованию, которое получил не только он, но и животный мир... Народы — это часть тварного устройства, результат благословения Бога по завершении творения. Восстановление творения после потопа включает также восстановление человечества как части этого творения и обновление благословений (Быт 8:17; 9:1, 7) через потомков Ноя (Быт 9:19). И Завет с Ноем есть Завет со всем человечеством. Эта мысль проводится в тексте неоднократно и настойчиво. Всеобщий Завет с человечеством как способ поддержания творения охватывает все народы, одним из которых является Израиль.

(Miller 1995, 165-167)



В обоих гипотетических литературных источниках (J и P) сюжет развивается сходным образом:

	<i>Суд</i>	<i>Милость</i>
J:	Быт 6:5-7	8:21-22
P:	Быт 6:11-13	9:8-17

Мы видим, что Бог передумывает и отменяет свой приговор об уничтожении мира (ср. Иер 18:1-11). Решающим фактором является Ной, — возможно, провозвестник верного Израиля, хотя эксплицитно эта связь нигде не обозначена (см. Иез 14:12-20, Евр 11:7). Значимость Ноя в данном рассказе невозможно переоценить. Тем не менее в конце отрывка самым важным и интересным персонажем оказывается не Ной, а Бог Израилев, восстанавливающий творение.

В нынешнем его виде рассказ о потопе представляет собой, в сущности, еще один рассказ о сотворении мира: как и в Быт 1, Бог обуздывает силы хаоса. Соответственно, Быт 6:5-9:17 позволяет сказать нечто очень важное о противоречии между строптивостью твари и волей Творца. Рольф Рендторф замечает:

Глава 9, особенно ст. 8-11, торжественно подтверждают обетование. То, что Бог только что возвестил, станет содержанием Завета («брит»): не наводить на землю новый потоп и не уничтожать больше живые существа. Но перед этим Бог дает понять, что мироздание уже не «хорошо весьма». Бог благословляет Ноя, заповедуя плодиться и размножаться (ст. 1), но тут же констатирует, что мира больше нет — ни у людей с животными (ст. 12), ни среди самих людей. Поэтому появляется и строгий запрет на убийство.

(Rendtorff 1993, 127-128)

Итак, кульминацией рассказа о потопе выступает сцена, где Бог все-таки делает выбор в сторону творения и человеческого сообщества, дает им гарантии, обеспечивает миру будущее. Родословные, обрамляющие повествование о потопе,

утверждают преемство, которое сохраняется даже несмотря на бедствие. Да, на какое-то время воды хаоса губительно врываются в творение, но все же желание Бога сохранить род человеческий одерживает верх. Впоследствии Ис 54:9-10 обратится к обетованию Быт 9 о милости, — оно будет укреплять евреев, изгнанных из своей земли и попавших в вавилонский плен.

Можно подвести итог. Переосмысляя древние мифы, Израиль сумел донести через это многообразие материалов цельную богословскую весть: над миром властвует *благой Бог*, но в творении присутствует и *непокорство*, противление воле Божьей, то и дело создающее угрозу миру. С учетом «мифической» предыстории данных текстов и масштабности поднятых тем, неудивительно, что они стали предметом столь глубокой и комплексной разработки. Такое переосмысление древних сюжетов, придание им нового богословского смысла было великим актом творческого воображения, канонического воображения. Этот акт отразился в окончательной форме текста, но не положил конец интерпретации ни в иудейской, ни в христианской общинах.

# ГЛАВА 3

## ПРЕДКИ

(Быт 12-50)

**П**овествовательные материалы Быт 12-50 доносят до нас предания о родоначальниках Израиля. В них описаны истоки еврейской веры. В прежние времена ученые считали, что на основании исторических и археологических данных можно четко соотнести эти описания с Ближним Востоком второго тысячелетия до н. э. Соответственно, рассказы о предках содержат историческое зерно (возможно, немалое). Современные исследователи, однако, считают их историческую достоверность в лучшем случае сомнительной. Поэтому будем просто говорить о них как о продукте общинной традиции и творчества. В основе могут лежать, а могут и не лежать исторические «факты».

Материал охватывает четыре поколения родоначальников и объясняет, откуда пошла община Израилева. Это такие поколения: Авраам и Сарра (Быт 12-25), Исаак и Ревекка (Быт 25-27), Иаков и Рахиль (Быт 25-36), Иосиф (Быт 37-50). Есть и предыстория (Быт 11:10-32), где предки самого Авраама возводятся к Симу, сыну Ноя (ср. 1 Пар 1:1-28, Лк 3:34-38, где предки Иисуса возводятся к «Адаму, сыну Божьему»). Не следует искать в этих родословных исторические факты. Они достаточно условны и предназначены установить легитимность, показать связи внутри рода (Johnson 1988; R. Wilson 1977).

Рассказы о первых трех поколениях имеют много общего. Они состоят из кратких повествовательных эпизодов, сплетенных в своего рода жизнеописания. Достаточно беглого взгляда, чтобы увидеть, каким сторонам здесь уделя-

ется первоочередное внимание: межсемеинные отношения, права на землю, женитьбы и рождение сыновей-наследников. Нас здесь прежде всего интересует то, как редакторы превратили эти разрозненные рассказы (видимо, таковыми они были до обретения канонической формы — разрозненными устными преданиями) в цельную вестъ. Также очевидно, что рассказ об Иосифе стоит особняком. Большой частью он не распадается на отдельные повествовательные эпизоды, но представляет собой целостное и пространное повествование, причем последовательность эпизодов весьма существенна. Это различие между главами 12-36 (похожи на семейные предания) и главами 37-50 (об Иосифе) было давно подмечено экзегетами.

В ветхозаветной библеистике обычно считалось, что в рассказах о предках продолжают использоваться те же источники, которые легли в основу Быт 1-3 и 6-9. Тогда, в частности, получается, что священнического материала здесь мало, всего несколько фрагментов: Быт 17:1-27; 23:1-20; 35:9-13 и 46:6-27. Однако для наших целей вполне можно вынести подобные теории за скобки и ограничиться тем замечанием, что материалы в Быт 12-50 имеют сложное и многообразное происхождение — факт, при любом раскладе не вызывающий сомнений.

Помимо обычного анализа слоев текста, на котором мы здесь не останавливаемся, важный свет проливает формально-критическая методика, разработанная в начале XX века выдающимся немецким ученым Германом Гункелем (Gunkel 1997). Гункель обратил особое внимание на художественные и эстетические аспекты небольших единиц повествования и пришел к выводу: существовал набор повествовательных сюжетов, которые могли повторяться на разные лады во множестве вариантов. Уже в наши дни идеи Гункеля были продолжены Робертом Альтером. Альтер идентифицировал «типовые сцены» (type-scenes), в которых по-разному повторяется один и тот же повествовательный мотив: например, «жена патриарха в опасности» (Быт 12:10-20; 20:1-18; 26:1-11), «сватовство» (Быт 24:10-61; 29:1-20) и т. д. (Alter 1981, 47-62).

Кому-то из нас наличие типовых сцен может показаться странным, но вспомним хотя бы популярные телепередачи нашего времени: *M\*A\*S\*H*, *Cheers*, *Seinfeld*, *West Wing*, — где эпизод за эпизодом повторяются, в общем-то, одни и те же сюжеты. Читая рассказы о предках, мы должны обращать внимание на эти литературные формы, набор повествовательных «кодов», которые часто появляются в данном материале.

Метод Гункеля оказался настолько продуктивным, что ученые-ветхозаветники затратили массу сил на анализ мельчайших единиц повествования и их особенностей. Однако богословская интерпретация должна принимать во внимание и крупные повествовательные блоки, и то, как более мелкие единицы повествования (возможно, имевшие некогда самостоятельное существование) работают на богословский замысел целого. Читая Быт 12-50 (особенно главы 12-36), мы можем также заметить: при формировании цельного повествования отдельные несоответствия, связанные с разным происхождением материалов, сохранились.

Мы можем также видеть достаточно масштабную работу редакторов. По мнению Герхарда фон Рада, разрозненные материалы соединялись по темам, отражающим то или иное важное литургическое утверждение (von Rad 1966, 1-78). Однако даже если фон Рад реконструировал предысторию текста неверно, можно согласиться с Бревардом Чайлдсом: в своей окончательной форме текст представляет собой последовательный рассказ о том, как бездетная чета (Авраам и Сарра) обретает благоволение Божье (Childs 1979, 152-153); в результате к Быт 46:26 к их семье принадлежит уже 66 человек (вполне достаточно, чтобы обеспечить потомство и социальную значимость). Поскольку семье все время угрожает опасность, не приходится сомневаться, что ее благополучие есть Божий дар. Сюжет выстроен так, что о семье невозможно рассказать без намека (а иногда и прямого указания) на действие Бога, который возжелал, обещал и гарантировал благополучие этой семьи.

Сквозь все повествование красной нитью проходит тема *божественного обетования предкам Израиля*. По мере

развития традиции она включалась в тексты, которые первоначально не имели ни малейшего отношения к обетованию. Вполне возможно, что первоначальное место этого мотива — в Быт 18:1-15, откуда его нельзя изъять, не разрушив сюжет (Westermann 1980a, 11-30). Скорее всего, изначальное обетование относилось к рождению ребенка (особенно сына — в патриархальном-то обществе). Впоследствии тема обещанного сына-наследника обрела ключевую значимость во всем повествовании, так что в каждом поколении сын-наследник даруется Богом бесплодной матери, когда все человеческие возможности исчерпаны (Быт 21:1-7; 25:21-26; 30:22-24). Отметим, что под обетованием имеется в виду не просто хорошее настроение или чувство оптимизма насчет будущего. Это *слова самого Бога, причем слова, касающиеся чего-то очень конкретного*. О них говорила народная память, и они цитируются в тексте. Они стали ядром повествовательной традиции. У них двойная функция: с одной стороны, объяснить, что еще должен сделать Бог, чтобы не потерять доверия людей; с другой стороны, привить Израилю доверие к словам Божьим, которые остаются источником надежды среди превратностей и тягот судьбы.

Вполне возможно, что поначалу обетование присутствовало в некоторых из мелких повествований (на их очень ранней стадии). Традиция придала ему вид формулы и сделала из него ключевой элемент рассказа. Самый яркий пример такого более формульного использования мы видим в Быт 12:1-3 — отрывке, с которого и начинается повествование о предках. Бог обращается к Аврааму, повелевая ему уйти из земли своей, от всего, что знакомо и надежно. Это повеление сразу сопряжено с обетованием: уйти надо «в землю, которую Я укажу тебе». Рассказ о предках уделяет огромное внимание Земле Обетованной — территории, права на которую дал этой семье Бог. Не случайно в каждом поколении далее будут возникать тревоги: родится ли сын-наследник. Без такого наследника обетование не смогло бы реализоваться (Быт 15:1-6).

В Быт 12:2 Бог также обещает, что Авраам и его семья обретут большую социально-политическую значимость. (Впоследствии считалось, что это осуществилось в царствование Давида и Соломона.) Завершается обетование в 12:3 удивительным утверждением, что само существование Израиля станет благословением «всем племенам земли». Иными словами, через Израиля благополучие придет к другим народам. Начиная с этого момента, другие народы всегда присутствуют на горизонте Израиля (как и на горизонте Бога Израилева). Эти обетования (см. также Быт 28:13-15) становятся как бы фундаментом, на котором строятся последующие повествования о жизни Израиля. Более того, представление о библейском Боге как творце и гаранте будущего — одна из основных тем всей Библии. Отметим сейчас три цикла традиции, которые связаны с данным отрывком.

1. Фон Рад заметил, а за ним это подтвердили и другие ученые, что первоначальное обетование Бога Аврааму в Быт 12:1-3 связывает предшествующую историю народов (Быт 1-11) с последующей историей Израиля (von Rad 1966, 65-74). Как мы уже видели, Быт 1-11 говорит о глубоком отчуждении народов от Бога, конфликте между Богом и миром. Многие экзегеты связывали вкравшийся в творение изъян с «грехопадением». Сам текст упоминает, что народы находятся «под проклятием» (Быт 3:17-19; 4:11-12; имплицитно также 11:6-9), то есть на них лежит божественный приговор. Уже в первом своем обетовании Израилю Бог говорит, что Израиль станет благословением для народов: *благословение*, которое несет в себе и с собой Израиль, должно одолеть и аннулировать *проклятие*. Цель состоит в том (Wolff 1966), чтобы благословение обрел весь мир, чтобы весь мир пришел к тому изобилию и благополучию, которое с самого начала было для него задумано (см. Быт 1:22).
2. Хотя повествование о предках, видимо, представляет собой вполне самостоятельную традицию, при формировании Библии тема обетования оказалась взаимосвязанной

с целым рядом других традиций (в Книге Второзакония и производных от нее текстах). Там в центре стоят заповеди и делается акцент на то, что земля обетованная дана Израилю (Книга Иисуса Навина), который должен ею править (Книга Судей) в соответствии с заповедями. Как мы увидим, в Книгах Царей (= 3-4 Цар) та же традиция размышляет об утрате Израилем земли в случае нарушения Торы. Эта другая традиция делает упор на послушании Богу, от которого зависит обладание землей. Однако все эти мотивы теснейшим образом завязаны на обетование предкам. Следовательно, земля послушания (так Втор) — это прежде всего земля, данная по праву. Впоследствии израильтяне под предводительством Иисуса Навина завоюют землю именно потому, что некогда она была обещана Богом. Связь между традициями эксплицитно обозначена в Ис Нав 21:43-45, где завоевание земли понимается как исполнение старых обетований. (Отметим, что то же самое обетование предполагается даже в традиции исхода, которая в своем первоначальном виде возникла в рамках совершенно иного цикла памяти; см. Исх 2:24; 3:16-17.)

3. Повествования о предках остаются почти без внимания у «допленных пророков» (эти тексты обычно датируют периодом древнеизраильской монархии). Затем внезапно предания об Аврааме вновь всплывают в литературе времен плена (Лев 26:42, Ис 41:8; 51:2; 63:16, Иер 33:26, Иез 33:24, Мих 7:20). Ясно, что после того, как гибель Иерусалима (587 год до н. э.) была богословски осмыслена в свете требовательной традиции Торы (связываемой с Моисеем), община обратилась от суровых условий Моисеева законодательства к свободному обетованию Бога, когда-то данному Аврааму и Сарре. В этом обетовании, в условиях, когда на заслуги через послушание надеяться не приходилось, община изгнанников черпала уверенность. Это обетование, теперь переформулированное, позволяло думать, что Бог все-таки поможет общине и приведет ее к благополучию. В частности, для изгнанной и депортированной общины обетование было важно тем, что



оно показывало ее права на землю (пусть утраченную). Возникла надежда, что рано или поздно Бог осуществит свое обетование и вернет Израилю землю, — вернет не потому, что Израиль заслужил это послушанием, а просто потому, что Бог верен своему слову, и верность его пребывала с Израилем с самого начала.

Итак, рассказы о предках оказываются важными для веры и самопонимания Израиля во всех трех корпусах текстов: (а) *проклятии народов* (Быт 1-11), (б) *девторономической рефлексии о связи земли с Торой*, (в) *текстах времен плена с их новым интересом к обетованиям*. Эти рассказы укрепляли веру и надежду в условиях, когда общине Израилевой угрожали беды и тревоги.

За пределами Ветхого Завета можно видеть две экзегетические траектории, существенные и для нынешних дискуссий об экуменизме. Здесь важен тот момент, что Авраам, получивший обетования, рассматривается как «отец» верующих в разных религиях.

- ♦ *Христианство*. Обосновывая распространение вести об Иисусе Христе за пределы еврейской общины, соблюдающей Тору, к язычникам, не соблюдающим Тору, Павел неоднократно обращался к теме обетования Аврааму. Особенно подробно он развивает эту аргументацию в Послании к Римлянам (Рим 4:1-25). В Послании к Галатам (Гал 3:8) Павел понимает обетование Быт 12:3 («и благословятся в тебе все племена земные») как пророчество о выходе за пределы Торы. Более того, Павел именует это обетование Аврааму «благовестием» (Гал 3:8), намекая, что уже в самых первых словах Бога Аврааму был указан путь за пределы богоизбранного народа. Таким образом, Павлова весть об открытости благовестия для неевреев соотносится с идеей, что Быт 12:3 выражает попечение о народах, находящихся под проклятием.
- ♦ *Иудаизм*. Если христиане находят в обетовании Аврааму открытость язычникам, то еврейские толкователи уделя-

ют особое внимание тому, что оно обещает еврейскому народу Землю. И действительно, тема Земли имеет в рассказах о патриархах первостепенное значение (и впоследствии особенно питала надежды общины, лишенной Земли). Границы Земли, как они очерчены в Быт 15:18-21, предвосхищают дальнейшее расширение территории Израиля при царе Соломоне. Более того, тщательно оформленная покупка земли в Хевроне впоследствии, в некоторых формах сионистского иудаизма, считалась гарантией еврейских прав на Землю (см. Быт 23). Таким образом, эта древняя память и поныне остается одним из аргументов в пользу притязаний Государства Израиль.

Итак, для христианства обетования Аврааму указывают на *открытость к язычникам*, а для иудаизма — на *территориальные права еврейского народа*. Мы видим, сколь богата эта традиция и сколь по-разному она может быть осмыслена. Для современной экуменической ситуации огромную значимость имеет тот факт, что Авраам считается отцом веры в трех «религиях Книги»: иудаизме, христианстве и исламе. К сожалению, общее наследие провоцирует и глубокие конфликты между этими религиями: каждая претендует на то, что именно она сохраняет наибольшее преемство с Авраамом.

Остановимся еще на двух вопросах. Во-первых, мы пока не касались рассказа об Иосифе (Быт 37-50), хотя он глубоко взаимосвязан с рассказами о предыдущих предках. Впрочем, он действительно стоит особняком и имеет свою традицию интерпретации. В отличие от Авраама, Исаака и Иакова, Иосиф изображен израильтянином, возвысившимся в Египте благодаря готовности усвоить интересы тамошних владык. Хотя повествование считает Иосифа яхвистом до мозга костей, который к тому же спасает свою семью (Быт 45:1-16; 50:15-21), он также действует в интересах фараона. Будучи высоким египетским чиновником, Иосиф способствовал укреплению экономической монополии правителей за счет крестьян-землевладельцев (Быт 47:13-27). Если принять во внимание последующий рассказ об исходе из

Египта, то получается, что Иосиф сам приложил руки к созданию системы государственного порабощения. Вообще в самом повествовании это двойственный персонаж. С одной стороны, мы видим в нем глубоко верующего израильтянина. С другой стороны, он прагматический политик, умело действующий в интересах египетской верхушки. Многие экзегеты считают, что это повествование (подобно рассказам о Данииеле и Есфири) отражает опыт еврейской общины, которой приходилось тонко балансировать между сопротивлением и конформизмом (Humphreys 1973; D. Smith 1989). Рассказ об Иосифе (возможно, возникший в более ранний период) поддерживал последующие поколения евреев, которые исповедовали свою веру в сложнейшей политической ситуации персидского (по-видимому) периода.

Во-вторых, следует заметить, что Книга Бытия уделяет огромное внимание матерям, особенно Сарре и Рахили (Ревекка имеет в традиции меньшую значимость). В прежние времена материалы Быт 12-50 обычно назывались «рассказами о патриархах» или «рассказами о праотцах», тем самым подчеркивая мужскую линию рода (Westermann 1980a). И действительно, особое значение имеют в традиции сыновья. Однако современные феминистские исследования показали, что и роль матерей нельзя умалать. Прослеживается одинаковый сюжет: сначала каждая из этих матерей бесплодна, затем Бог Чудесным образом дает ей сына и наследника (Быт 11:30; 25:21; 29:31). В каждом поколении матери имеют самое непосредственное отношение к протекающим событиям. Во времена вавилонского плена Ис 51:2 упоминает Сарру наряду с Авраамом как мать верующих; более того, именно на нее намекает Ис 54:1-4 («неплодная, нерожаящая», у которой будет много потомства). У апостола Павла в Послании к Галатам Сарра выводится как прообраз евангельской свободы, противопоставленной рабству (Гал 3-4; ср. Рим 4:19; 9:9, Евр 11:11). В Гал 4:27 Павел прямо цитирует Ис 54:1, превращая Сарру в истинную носительницу благовестий, столь важного для Павла.

Образ Рахили осмыслялся по-разному в развивающейся традиции (Dresner 1994). Иер 31:5 говорит о ней как о мате-

ри, плачущей о своих детях (имеются в виду потерянные изгнанники). Здесь мы видим интересный экзегетический поворот: если в Быт 37:35 Иаков «не хотел утешиться», то в Иер 31:15 Рахиль «не хочет утешиться». Перенос скорби с Иакова на Рахиль продолжается и в Мф 2:18, где Рахиль плачет об избииении Иродом младенцев. Возможно, этот перенос обусловлен тем, что материнская любовь — самая теплая, и утрата детей для матери — величайшее горе. В XX веке еврейский мыслитель Эмиль Факенхайм экстраполировал эти образы на Холокост: Рахиль «не хочет утешиться» из-за шести миллионов евреев, погибших во время Второй мировой войны (Fackenheim 1980).

Ревекка не играет такой роли в последующей библейской традиции, но есть и третья мать, которая для традиции важна, — Агарь. В Послании к Галатам (4:21-31) Павел понимает ее образ негативно, как метафору рабства, противопоставляя ее «свободной жене» (Сарре). Однако если вынести Павла за скобки, то можно увидеть, как показали феминистские авторы, что образ Агари в повествовании — важный и вполне положительный (Trible 1973; Callaway 1986). Да, Агарь вызывает раздражение Сарры, а впоследствии и Авраама, но она и рождает Аврааму благословенного Измаила, а также получает помощь ангела (Быт 21:17-19). В рассказе об Агари мы видим верность Бога семье верующих за пределами основной ее линии (Авраама — Исаака — Иакова). В повествовании Бытия Агарь оставляет горизонт Израиля открытым для «Другого», для возможности «Другого» быть причастным божественному обетованию. Ее присутствие в традиции препятствует излишнему сужению традиции. Показательно сообщение о смерти Авраама: «погребли его Исаак и Измаил, сыновья его» (Быт 25:9). Здесь Исаак и Измаил оказались вместе, демонстрируя, что инсайдера и аутсайдера объединяет наследие одного отца.

Библия рассматривает Авраама как отца всех верующих. Повинуясь божественному зову, он выходит навстречу неизвестному. Вопреки зримой очевидности, у него хватает доверия к Богу, достаточно доверия, чтобы пойти на риск,

не опираясь ни на что, кроме слов Божьих. Честно сказать, ему, судя по Быт 12:10-20 и Быт 16:2 (где он на всякий случай взял вторую жену), не был чужд и определенный прагматизм. Однако традиция видела в нем образец доверия к Богу. В самой Книге Бытия его глубочайшую веру выдает поразительное послушание в 22:1-14 (впоследствии отмечавшееся новозаветными авторами). Так, в Гал 3:6 Павел говорит о выдающейся вере Авраама, ссылаясь на Быт 15:6 (см. также Рим 4:22-23). Перечень верных в Евр 11:8-19 также выделяет Авраама как образец доверия к Богу. Таким образом, традиция в процессе своего развития творчески превратила народные сказания в живое свидетельство и пример веры. Это древнее «благовестие» (если воспользоваться Павловым термином) состоит в том, что даже эта семья со всеми ее трудностями может быть носителем обетования как для своих собственных будущих потомков, так и для тех людей за ее пределами, которые включены в обетованное будущее и замысел Божий, простирающийся далеко за пределы данной семьи. Очень важны матери этой семьи, но важна и Агарь, хотя она и живет как бы на обочине, на кромке основной линии рода.

# ГЛАВА 4

## КНИГА ИСХОДА

**К**нига Исхода содержит тексты, имеющие колоссальное значение для иудаизма и христианства. Она также является первым свидетельством об определяющей роли Моисея в жизни Израиля. Эту книгу можно условно разделить на три основные части.

### I

Рассказ об исходе как таковом, то есть уходе общины рабов по зову ГОСПОДА от фараонова ига, занимает главы 1-15. Это повествование находится в самой средоточии израильской религиозной памяти, как о том свидетельствуют и его «пересказы» в Писании (Исх 12:26-27; 13:8-10, 14-15, Втор 6:20-24; 26:5-9). До нынешних дней оно используется в пасхальном седере иудаизма. Этот рассказ стал ключевой парадигмой веры, где Израиль предстает как избранная и возлюбленная ГОСПОДОМ община, ради которой ГОСПОДЬ решающим образом вмешивается в общественные события (Исх 4:22). Повествование об исходе сообщает также нечто очень важное о характере самого ГОСПОДА, Бога Израилева: он обладает мощью низринуть великую империю, сделать ее слабой и бессильной.

В былые времена, когда ученые больше доверяли историко-археологическим данным, исход считался историческим событием, которое имело место где-то между 1280 и 1230 годом до н. э., на переходе от бронзового века к железному веку. Фараоном исхода мог быть либо Рамсес II, либо Сети I, либо Мернептах, но в любом случае исход вписывался в

реальную историю Египетского царства. Современные ученые сомневаются в «историчности» исхода. Известный археолог Уильям Девер осторожно замечает:

Весь цикл рассказов об «исходе и завоевании» следует считать большей частью мифическим. Мифическим, то есть представляющим собой вымысел, призванный утвердить определенные религиозные верования (Dever 2001, 121).

Подлинные исторические события сокрыты в тумане прошлого, но нельзя исключать, что рассказы о чудесах исхода уходят корнями в какие-то реальные происшествия. Впрочем, исторических подтверждений исходу, мягко говоря, не хватает, а творческая фантазия работала в полную силу, поэтому лучше считать этот текст «парадигмой», как предлагает Эрик Фёглин (Voegelin 1956). Тогда мы видим, что перед нами заявка на подчеркнутый партикуляризм, но партикуляризм, который допускает и даже стимулирует реинтерпретацию в новых обстоятельствах и ситуациях.

Повествованию явно присуща многослойность, которую часто объясняют с помощью документальной гипотезы. Согласно этой гипотезе, наказание мухами (8:16-19) и нарывами (9:8-12) взято из священнической традиции (то есть нынешняя форма текстов возникла не раньше эпохи плена). Если эти тексты действительно сложились и оформились в VI веке до н. э. (видимо, большая их часть именно так и датируется), то «фараон» как минимум этих конкретных «язв» может быть Навуходоносором, могущественным вавилонским правителем, завоевавшим Иерусалим. Вообще в результате всех этих исследований становится ясно, что любой эпизод данного повествования можно соотнести с любым столкновением с жестокой тоталитарной властью. Поэтому тема «ГОСПОДЬ против фараона» — это не исторический репортаж, а пересказ парадигматической конфронтации.

Такое прочтение становится особенно убедительным, когда мы замечаем, что любой рассказ и пересказ о «тирании и избавлении» вечно актуален. Творческий подход к памяти

об этом великом событии прошлого не заиклен на прошлом (утратившим свою материальную осязаемость), но неизбежно сфокусирован на настоящем, на «тирании и избавлении» настоящего, актуальном для общины. Жизненность и авторитет исхода, рассказа об исходе и о Боге, который действует в этом рассказе, связаны именно с постоянным пересказом и переосмыслением возникновения Израиля, а также качеств ГОСПОДА. То, что это повествование включает множество «источников», лишний раз подтверждает, что поколение за поколением, во все новых и новых обстоятельствах, пересказывая данный сюжет, находило его особенно важным для понимания ГОСПОДА и Израиля.

К образу исхода неоднократно обращаются другие библейские тексты. Самый очевидный пример мы находим в Книге Иисуса Навина (4:22-24):

Скажите сынам вашим: «Израиль перешел чрез Иордан сей по суше», ибо ГОСПОДЬ Бог ваш иссушил воды Иордана для вас, доколе вы не перешли его, так же, как ГОСПОДЬ Бог ваш сделал с Чермным морем, которое иссушил пред нами, доколе мы не перешли его, дабы все народы земли познали, что рука ГОСПОДНЯ сильна, и дабы вы боялись ГОСПОДА Бога вашего во все дни.

Переход через Иордан оказывается здесь репликой исхода, которая также подтверждает суверенность ГОСПОДА. Более того, нет сомнений, что именно рассказ об исходе вдохновил рассказ о ковчеге в 1 Сам 4:1-7:1. И при первом появлении ковчега ГОСПОДНЯ, и при его окончательном торжестве филистимляне вспоминают об исходе, что делает параллель с Книгой Исхода несомненной:

Горе нам! Кто избавит нас от руки этих сильных богов? Это — те боги, которые поразили египтян всякими казнями в пустыне... И для чего вам ожесточать сердце ваше, как ожесточили сердце свое египтяне и фараон? Вот, когда он показал силу свою над ними, разве они не отпустили их, и те пошли? (1 Сам 4:8; 6:6; см. Исх 10:1-2)



Еще один пример — поэзия Ис 40-55, где возвращение евреев из вавилонского плена уподобляется исходу (Anderson 1962; 1976):

Идите, идите, выходите оттуда!  
Ибо вы выйдете неторопливо,  
и не побежите;  
потому что впереди вас пойдет ГОСПОДЬ,  
и Бог Израилев будет стражем позади вас.  
(Ис 52:11-12)

Итак вы выйдете с веселием  
и будете провожаемы с миром;  
горы и холмы будут  
петь пред вами песнь,  
и все деревья в поле рукоплескать вам.  
(Ис 55:12)

Каждый из этих текстов пересказывает на новый лад базовый сюжет исхода. Аналогичную ситуацию мы находим и в Новом Завете: чудеса Иисуса понимаются как деяния освобождения и преображения, причем это такие чудеса, которые по праву принадлежат только Богу (Лк 7:22).

В центре рассказа об исходе стоят «казни» египетские, то есть суровые чудеса разрушения, творимые ГОСПОДОМ, чтобы низвергнуть власть фараона и спасти от него рабов (Исх 7-11). Эти «казни» отражают поразительную мощь, знаменуют суверенность ГОСПОДА, и им не следует подыскивать натуралистическое истолкование (как пытались делать многие толкователи). Никакого «натуралистического» понимания здесь быть не может, ибо речь идет о проявлении скрытой и таинственной силы ГОСПОДА, которая только одна и делает возможными подобные события.

«Казни» насылаются прежде всего затем, чтобы «узнали египтяне, что Я — ГОСПОДЬ» (Исх 7:5). Глагол «узнавать» имеет здесь два значения: (а) иметь убедительную информацию; (б) признавать господство. В процессе все новых и новых «казней» фараон постепенно и с неохотой убеждает-

ся во владычестве ГОСПОДА; он признает свой грех и молит о прощении (10:16-17). Впоследствии он даже приходит к мысли, что евреи обладают силой благословлять (12:32). Вся эта демонстрация силы приводит к тому, что и Израиль узнает, что «Я — ГОСПОДЬ», то есть осознает суверенитет ГОСПОДА над псевдосуверенитетом фараона и получает от ГОСПОДА дар свободы (10:1-2). Рассказ об исходе показывает власть ГОСПОДА в истории, — как она раскрывается угнетателям (Египту) и угнетенным (рабам). И эта власть ведет к чудесному избавлению рабов. Данное повествование ничуть не сдерживает себя, описывая способность ГОСПОДА творить чудеса, разрушающие и переустраивающие творение, чтобы явить на свет новую реальность, Израиль (Fretheim 1991).

Основному сюжету о борьбе, в которой ГОСПОДЬ побеждает, предшествует в Исх 1-4: (а) описание гонений на Израиль (гл. 1); (б) появление фигуры Моисея (гл. 2); (в) призвание ГОСПОДОМ Моисея (гл. 3-4). В этих главах вводятся действующие лица и приуготовляется драматическая конфронтация глав 7-11. Примечательно, что в Исх 1-2 ГОСПОДЬ не играет значительной роли: действие начинается в чисто человеческом мире. Грядущую драму предвещают лишь рождение еврейских детей вопреки воле фараона (1:8-22) и страстное, гневное заступничество Моисея за рабов (2:11-22).

В центре повествования этих вводных глав стоит теофания (Исх 3:1-6), где ГОСПОДЬ призывает Моисея и возлагает на него опасную миссию: бросить вызов власти фараона. Станный рассказ о пылающем кусте — более или менее типичная сцена теофании. Начиная с этого момента становится ясно, что именно ГОСПОДЬ, «Бог Авраама, Исаака и Иакова» (3:6), бросает основной вызов фараону и именно Он берет на себя ответственность за судьбу израильтян.

Примечательно, однако, что до конца Исх 2 ГОСПОДЬ не является активным участником повествования: эти материалы показывают контекст — жизнь в египетском рабстве. Более того, к действию ГОСПОДА побуждает вопль общины

рабов, ее крик о своей беде и страдании. Очень важно, что первоначальный толчок событиям исхода дают не действия ГОСПОДА, а сами рабы («и стенали сыны Израилевы... и вопияли, и вопль их... восшел к Богу» — 2:23). И только тогда ГОСПОДЬ стал действовать: «И услышал Бог стенание их...» (2:24-25). Такое представление о силе высказанной боли очень характерно для израильской традиции «плача» — плача, способного вызвать божественное вмешательство. (И поэтому естественным образом дальше уже идет рассказ о египетских «казнях».)

К Исх 12:32 к исходу уже все готово, сопротивление фараона освобождающей воле ГОСПОДА сломлено. И тут, в 12:43-13:46, повествование делает небольшую паузу, подробно объясняя, как в будущих поколениях должна праздноваться память об этих событиях. Хотя повествование в его нынешнем виде представляет собой результат сложного развития и напластования традиций, место данного материала очень существенно. Мы видим, что редакторы отдавали себе отчет: в их руках не исторический репортаж, а литургический материал, причем материал, предполагающий не просто память о событиях, но и его все новое и новое *воспроизведение* в будущем. И память становится здесь источником сил и мужества для последующих поколений, когда народ Божий снова сталкивается с угнетением и вызывает к Богу в страдании.

Кульминация рассказа об исходе наступает в главах 14-15, где израильтяне наконец покидают Египет. Если в фольклоре особое внимание здесь уделялось чудесной «стене из воды» (Исх 14), само повествование отводит этому чуду лишь второстепенное место. Куда важнее серия высказываний, в которых египтяне признают, что «ГОСПОДЬ побораает» за израильтян (14:25), и узнают, что «Я — ГОСПОДЬ» (14:18). И сами израильтяне тоже приходят к вере в ГОСПОДА (14:31) и видят, что ГОСПОДЬ сражается за них (14:14). ГОСПОДЬ «показывает славу» свою на фараоне (14:4, 17), и Израиль обретает свободу.

За повествованием в Исх 14 следует поэтический отрывок в 15:1-18, обычно считающийся одним из самых древних

текстов об исходе из Египта. Это «песнь Моисея». Она начинается с описания воинской доблести ГОСПОДА (15:3), а кульминация ее такова: «ГОСПОДЬ будет царствовать во веки и в вечность» (15:18). Таким образом, сюжет с исходом, начавшийся с плача (2:23), заканчивается хвалой и праздником (15:21) (см. об этом Plastaras 1966).

На протяжении последующих столетий эта литургическая драма питала воображение и надежду иудаизма, часто в обстоятельствах, когда надеяться было не на что (как и израильтяне в Египте, казалось, не могли на что-то надеяться). Благодаря литургическому действию, сценарием для которого является этот текст, в воображении и жизни Израиля присутствует владычество ГОСПОДА, которое бросает вызов власти фараона.

Хотя это повествование носит глубоко иудейский характер и служит прежде всего интересам иудаизма (Levenson 1993, 127-159), во многих частях мира, и особенно в христианстве, оно обрело более широкую значимость, как часть богословия освобождения (Pixley 1987). Причем творческий потенциал его таков, что эти вещи — *конкретные притязания иудаизма и широкие утверждения богословия освобождения*—друг друга не исключают. Бог, названный по имени и познанный прежде всего иудеями, есть также Бог, который выводит из плена и других порабощенных, даже тогда, когда это, как и для израильтян в Египте, кажется невозможным (см. Ам 9:7) (Brueggemann 1998, 15-34).

## II

Израиль держит путь к горе Синай, где ему предстоит заключить Завет с Богом. Между выходом из Египта (15:21) и прибытием к Синаю (19:1) идет рассказ о путешествии (Исх 15:22-18:27). Затем, как мы уже сказали, последует повествование о Синайском откровении, и после Числ 10:11 речь снова пойдет о странствиях: на сей раз скитаниях в пустыне перед завоеванием земли обетованной. В целом, мы имеем такую картину:

Исход: Исх 1:1-15:21

*Путешествие.* Исх 15:22-18:27 Синай:

Исх 19:1-Числ 10:10 *Путешествие.*

Числ 10:11-Втор 34:12

Рассказы о путешествии — это серия стилизованных сцен в различных оазисах по мере того, как Израиль переходит из одного в другой. Ученые неоднократно делали попытки очертить примерный маршрут пути, определив местонахождение упомянутых оазисов. Однако такой подход вряд ли корректен: повествование создает впечатление, что оазисы — лишь художественный антураж для описываемых событий, не более. Куда важнее темы разворачивающихся по ходу кризисов: они образно описывают отношения Израиля с Богом. Среди них можно выделить следующие: (а) непокорность Израиля; (б) милостивая щедрость Бога; (в) гнев Божий на Израиля за отступничество. Повторимся: в какой конкретно обстановке разворачиваются эти сюжеты, не так важно, — важен общий смысл.

Несколько слов о понятии «пустыня» в данном контексте. Самое напрашивающееся понимание его — географическое: территория, по которой Израиль странствовал, выйдя из египетского рабства и направляясь к благополучию, в землю обетованную. Это отчасти правильно, но тут важен образный смысл: место без зримого наличия таких жизненных ресурсов, как вода, хлеб и мясо. И для традиции именно такой смысл стоит на первом месте. Вообще поскольку исход — акт творческого воображения, вполне возможно, что вымышленным антуражем является и пустыня, столь реалистически изображенная. Пустыня — это условная сцена, на которую помещены сюжеты, имеющие прежде всего образное значение.

По-видимому, тема скитаний во многом навеяна условиями VI века до н. э., когда израильтяне были депортированы из земли обетованной и оказались лишенными всего, что обычно поддерживало их общину, — Храма, города и монархии. Связь между *пустыней* и *пленом* станет еще замет-

нее, если мы вспомним, что Пятикнижие обрело более или менее фиксированную форму именно в VI—V веках до н. э.: опыт того времени явно проецировался на прошлое.

Еще один смысловой пласт здесь связан с темой «хаоса»: хаос как первичное состояние неупорядоченности и антижизни, угрожающее жизни Израиля и всего мира (относительно характеристики хаоса см., например, Ис 24:1-13). Все это лишний раз наводит на мысль, что данное повествование — не исторический репортаж, но творческий, богословский акт размышления над традицией.

Итак, повествования о путешествии в пустыне (Исх 16-18), в условиях отсутствия необходимых жизненных ресурсов, замечательно отвечают опыту «плена» и угрозы со стороны «хаоса». Особое внимание комментаторов в этом смысле привлекала 16-я глава с ее рассказом о манне. Два главных составляющих этого повествования — (а) отчаянная нужда Израиля, (б) непостижимая щедрость ГОСПОДА. Помимо этого, повествование делает следующее: (а) предлагает модель экономики, основанную на Завете и взаимном братстве (ст. 17-18); (б) подчеркивает сопротивление Израиля этой модели (ст. 19-21); (в) утверждает важность субботы (ст. 22-26). (Последний элемент характерен для эпохи вавилонского плена: Священническая/Жреческая школа осмысляла традицию в свете существующих культовых институтов и обычаев.) Но главное в этом рассказе — показать верность ГОСПОДА Израилю, находящемуся в крайней нужде.

### III

Когда Израиль приходит к Синаю, начинается новая часть повествования, не менее сложная и пространная. Ее основные элементы: (а) заключение *Завета* между ГОСПОДОМ и Израилем; (б) возведение *заповедей* ГОСПОДА, которые являются условием и содержанием Завета. О реальной истории, да и о географическом положении Синая, ничего не известно. Вот что пишет один крупный библеист о значении данной горы в экзегетической традиции:

Синай — утопическое место за пределами обычных земных пространственно-временных координат. Ассоциация божественного Закона с этим местом достигается через серию шагов, которые стали реальностью благодаря катастрофе, происшедшей с Израилем. Синай — точка опоры для законодательной системы, не связанной с государственной властью, а потому не выражающей традицию и обычай... Само выживание Израиля, вопреки завоеванию, уничтожившему другие народы, связано с вымышленной точкой в вымышленном прошлом. Израиль спасся от всех земных правителей, а потому стал выше земных царств (Crisseman 1966, 57).

Рассказ о Синайском откровении продолжается в Книге Левит и далее до Числ 10:10, когда Израиль покидает это место. Как видим, этот материал очень объемный: с ходом времени традиция старалась охватить заповедями каждый аспект израильской жизни, личной и общественной, светской и культовой. Вглядываясь в этот корпус, можно различить многие слои традиции и голоса многих интерпретаторов. В принципе, различить можно и, так сказать, «основное русло» традиции, но в результате многочисленных ответвлений и добавлений материал в его нынешней форме не воспринимается как единое когерентное целое. Эта традиция составляет средоточие иудаизма: послушание Торе ГОСПОДА. Напротив, в христианстве ей, как правило, придавалось мало значения, — отчасти потому, что ее ошибочно понимали как «Закон», ставящий своей задачей «заработать» милость Божью, сквитаться с Богом «делами». Поэтому христианам сейчас очень важно пересмотреть свое отношение к заповедям Торы, сбросив за борт балласт искажений и передержек, которые нередко сопутствовали толкованию Пятикнижия в прошлом.

Самые важные заповеди приходятся на Исх 19-24, так называемую «синайскую перикопу». Возможно, это древнейший пласт в традиции заповедей, и в любом случае он задает понимание последующего. Сюда входят подготовка к встрече с ГОСПОДОМ (19:10-25), Десять Заповедей (20:1-17),

установление Моисея в качестве нормативного медиатора Торы (20:18-21), а также заключительное повествование об установлении Завета, где Израиль приносит клятву верности ГОСПОДУ (гл. 24). *Заповеди* и эта *клятва* — определяющие элементы Завета, связывающего Израиль с ГОСПОДОМ в послушании. Хотя Декалог вряд ли относится к древности, он содержит самые базовые из заповедей Торы. И в каком-то смысле остальные заповеди можно считать комментарием к Декалогу.

Законодательный корпус в 21:1-23:19 обрамлен повествованиями в главах 19-20 и 24. Обычно считается, что он представляет собой самый древний свод израильских законов. (Отметим: он написан, похоже, для достаточно скромной земледельческой общины!) Скорее всего, эта традиция первоначально не была привязана к Декалогу, но в нынешней компоновке текста она выглядит как его разъяснение. Из-за Исх 24:7 ученые привыкли называть данный раздел «Книгой Завета», хотя его изначальную интенцию такое название не отражает. Вообще перед нами самый древний пример динамики в израильском подходе к Торе: старые заповеди непрестанно повторяются, разъясняются и переосмысляются на новый лад.

Это собрание заповедей вмещает в себя некоторые основные принципы, характерные для Торы. С одной стороны, Тора включает так называемую «гуманитарную» традицию — традицию с коммюнитарными ценностями, ценящую всех членов общины. Показательно уже самое первое установление: попытка ограничить долговое рабство, создать добрососедские отношения между кредиторами и должниками (21:1-11). Аналогичную цель преследуют законы о вдовах, сиротах, пришельцах и бедняках (22:21-24, 25-27; 23:9). Согласно этим законам, в экономических отношениях необходимо относиться к людям как к ближним. С другой стороны, есть и вещи очень категоричные, даже безжалостные (21:12-17; 22:18-20), направленные на поддержание определенного социального устройства. Превратности традиции привели к тому, что эти тенденции идут



рука об руку, но примирить жесткую установку на порядок с состраданием к беззащитным нелегко (Hanson 1977). Как видим, нравственный/богословский *абсолютизм к состраданию* вполне могут уживаться, но при этом отчасти и противоречить друг другу.

Синайская перикопа (Исх 19-24) завершается восхождением Моисея на гору, на сорок дней и сорок ночей (24:18). В 25:1 начинается новый раздел, который относится к совершенно иному жанру. В Исх 25:1-31:18 Моисей получает прямые указания ГОСПОДА о том, как построить святилище, в котором Святому предстоит пребывать среди Израиля. Этой череде заповедей соответствует далее Исх 35:1-40:38, где будет сказано, что Моисей выполнил все указания: святилище ГОСПОДУ построено. Финальное удостоверение Моисееву послушанию мы видим в 40:34-38: слава ГОСПОДНЯ действительно покрыва скинию. Таким образом, Моисей не только великий интерпретатор Торы, но и великий гарант присутствия ГОСПОДА в Израиле.

Отметим здесь два момента. Во-первых, этот материал относится к «священнической/жреческой традиции» (в библеистике данным термином обозначается древнеизраильская богословская школа, для которой во главе угла стояла тема ритуальной чистоты и порядка: ритуальная чистота делала возможным пребывание ГОСПОДА среди Израиля). В принципе святость может быть присуща любой стороне жизни, но священническая традиция делала основной упор на богослужебных обычаях, считая, что именно там наиболее ощутимо присутствие ГОСПОДА. Соответственно, ее создатели условно называются «священниками/жрецами».

Скорее всего, эта традиция, наложившая глубокий отпечаток на Быт — Числ, обрела свой нынешний вид в эпоху вавилонского плена (т. е. это традиция *присутствия* в условиях остро ощутимого *отсутствия*). Безусловно, ее представители обращались и к более древним материалам, но прежде всего их подход был творческим: Присутствие обеспечивается в условиях отсутствия. Из всех слоев Пятикнижия этот слой легче всего поддается идентификации: ему присущ опреде-

ленный педантизм, любовь к порядку и симметрии (см., например, описание крышки ковчега завета в Исх 25:17-22).

Во-вторых, материал в Исх 25-31 можно разделить на семь речей, начинающихся словами: «И сказал ГОСПОДЬ Моисею...» (Исх 25:1; 30:11, 17, 22, 34; 31:1, 12). По одному из толкований, они соотносятся с семью днями творения в Быт 1 (также документ священнической традиции!) (см. Blenkinsopp 1977; P. Kearney 1977, 375-386). Кульминацией семи речей, как и кульминацией семи дней творения, является суббота (Быт 2:1-3:4а/Исх 31:12-17). Очень может быть, что среди хаоса и беспорядка, присущим изгнанию, священнические авторы представляли себе упорядоченное творение, которое и ощущалось ими во время богослужения (Levenson 1988, 66-77). Скиния реплицирует творение, хотя бытовая реальность, казалось бы, противоречит этому.

Поскольку читать эти материалы скучно, комментаторы к ним обращаются нечасто. Однако нельзя упускать из виду то огромное творческое воображение, которое в них вложено, а также глубокую пастырскую заботу: показать людям близость Бога. Хотя в основе рассказа о скинии могло лежать реальное воспоминание о каком-то древнем шатре, где присутствовал ГОСПОДЬ (Исх 33:7-11), эта древняя память переосмыслена в свете памяти о событиях недавнего прошлого, а именно об Иерусалимском Храме. Тем самым скиния — это воображаемый конструкт, сотканный из воспоминаний о древнем и современном опыте. Здесь важен богословский смысл, отраженный, в частности, в этимологии: слово «скиния» (*mskn*) происходит от еврейского глагола *skn* («обитать»). Т. е. скиния — это «место Обитания», «место Присутствия». Имеется в виду, конечно, присутствие Бога: мы неоднократно читаем о божественной «славе», пребывающей в скинии (Исх 40:34-38). Более того, в скинии есть особое место милости, примирения и прощения — крышка ковчега Завета (Исх 25:17-22). Само слово «крышка» (*kppt*) того же корня, что и слово «искупление» (ср. «Йом Киппур», «День Искупления»); Оно помещено здесь в самый центр израильской жизни.

Если мы ни в чем не напутали, то перед нами яркий пример того, как традиция Торы развивается и экстраполируется перед лицом новых жизненных обстоятельств и общинных нужд. В ситуации плена и изгнания община создала образ (божественного) Присутствия, которое дается не через Храм, а через передвижное святилище.

Между повелением построить место Присутствия (Исх 25-31) и выполнением этого повеления (Исх 35-40) помещен материал совершенно иного плана (Исх 32-34) — материал, который тесно связан с синайской перикопой (Исх 19-24) и выражает важный аспект израильской веры.

Согласно Исх 24:18, Моисей пробыл на горе сорок дней и сорок ночей. Если перескочить после этого сразу к Исх 32:1, станет ясно, что именно эта «задержка» Моисея спровоцировала кризис, описанный в Исх 32. Моисей — главная фигура в повествовании. Пока Моисея нет, Аарон (представлен братом Моисея, но это, видимо, кодовое обозначение для альтернативной жреческой традиции) захватывает инициативу и изображает Бога в виде тельца (Исх 32:4). По-видимому, изначально телец не считался идолом, но был лишь альтернативой ковчегу Завета как знаку божественного Присутствия. Как бы то ни было, мы видим соперничество Аарона (обличаемого здесь в непослушании) и Моисея (послушного ГОСПОДУ вождя, который может говорить с ГОСПОДОМ и даже влиять на Его решения) (Исх 32:11-14). В результате Моисей (а) разбивает скрижали, полученные на Синае (ст. 19), и (б) назначает левитов защитниками истинной веры (ст. 25-29). Отношения между ними сложно назвать братскими: перед нами явная конкуренция, конфликт традиций.

Моисей также выступает в роли ходатая (Исх 33). (а) В этом своем качестве он получает от ГОСПОДА уверение, что ГОСПОДЬ есть Бог милосердия и суда (Исх 34:6-7); (б) также через него заключается обновленный Завет (Исх 34:10) и заново декларируется Тора (Исх 34:11-28). В своей нынешней форме повествование подчеркивает легитимный авторитет Моисея и умаляет авторитет остальных фигур (в частное-

ти, священников-ааронидов). Эти полемические подтексты прочитываются легко, и важно не упустить за ними важную богословскую весть. А именно, рассказ дает последовательность: Завет *разрушен*, сломан (Исх 32:19), Завет *восстановлен* (Исх 34:10). Для Ветхого Завета это повторяющаяся тема: Завет ГОСПОДА с Израилем постоянно проходит через *разрушение* и *восстановление*. Разрушение — через непослушание Израиля, восстановление — через щедрость и сострадание ГОСПОДА.

ГОСПОДЬ, в своей справедливости и милости, *разрушает* Заветы, нарушенные через непослушание, а затем *обновляет* эти Заветы (Иер 31:31-34, Ис 54:7-8). Израиль стремится к автономии, а потому преступает Завет, но без ГОСПОДА его жизнь невозможна, и в конце концов он возвращается к ГОСПОДУ. Исх 32-34 очень ярко и образно описывает эти отношения. Завет, заключенный в 34:10, тот же самый, что и в 24:3-8, но и совсем другой, ибо укоренен в милости и прощении ГОСПОДА. Такова вечная драма ветхозаветной веры.

В целом, Книга Исхода дает четкие категории древне-израильской веры. Остановимся кратко на трех ключевых мотивах.

1. *Освобождение*. Бог, низвергнувший власть фараона-угнетателя и тем самым освободивший Израиль из рабства, есть Бог-Освободитель. Соответственно, Израиль есть народ освобожденный, хотя из других текстов ясно, что освобождает ГОСПОДЬ не только Израиль (Ам 9:7). Этому созвучен рассказ о путешествии в пустыне (Исх 16-18): Бог-Освободитель поддерживает избавленный им народ.
2. *Завет*. Исх 19-24 повествует о заключении Завета: его иницирует ГОСПОДЬ (как Бог Израиля), и требованиям его покоряется Израиль. Эти отношения будут определять всю дальнейшую жизнь Израиля: как гласит распространенная формула, «Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Исх 6:7, Иер 11:4; 24:7; 30:22; 31:33, Иез

11:20; 14:11; 36:28; 37:23, 27). Здесь важны два момента. Во-первых, исход и синайский Завет тесно взаимосвязаны. Народ освобождается, будучи призван к новому послушанию — послушанию синайского Завета. В свою очередь, послушание возможно только благодаря избавлению. Израиль освобождается из-под тирании фараона и покоряется власти милостивого и справедливого ГОСПОДА. Во-вторых, Бог, который называет всю землю «своей» (Исх 19:5), все же избирает себе отдельный народ, Израиль (Исх 19:6). Это очень характерно для Ветхого Завета: Бог есть Бог-Творец, но вместе с тем важна и тема «партикуляризма», выделенности отдельного народа.

3. *Присутствие.* Этой темой комментаторы подчас пренебрегают, но она очень важна. Жреческая традиция знает, что приютить Святого, дать жилище Святому — это не пустяки. Именно отсюда идет такая любовь к симметрии, порядку, строгости и красоте. Текст требует, чтобы к присутствию ГОСПОДА не относились поверхностно (как легко может случиться в технологическом и прагматическом обществе): оно — требовательное!

За Книгой Исхода следует Книга Левит, которая продолжает синайскую тему. В ней Израиль получает более подробные наставления о святости. И если Израиль будет послушен, то, согласно обетованию, с ним будет пребывать слава Божья — та самая слава, которая явила себя при низвержении фараона (Исх 14:4, 17).

# ГЛАВА 5

## КНИГА ЛЕВИТ

**В** Книге Левит продолжается процесс переработки и письменной фиксации традиций, связанных с заключением Завета на горе Синай. Ее материал расположен как раз посредине повествования о синайском откровении, начавшегося в Исх 19:1 и завершающегося в Числ 10:10. Авторство всей книги традиционно приписывается Моисею, а ее материал является частью Священнической традиции. Формулировки требований, изложенные в Завете и относящиеся скорее всего к периоду вавилонского плена, выражают прежде всего интересы священнических кругов. Без сомнения, в основе этого материала лежат гораздо более древние традиции и культовая практика, но окончательное оформление он получил только в период вавилонского плена. Главная цель окончательной формы текста — провозглашение верховной власти ГОСПОДА в условиях Его кажущегося отсутствия. Основная идея повествования — святость Бога и связанная с нею святость Израиля как народа Божьего.

Прежде всего важно обратить внимание на присущее тексту понимание слова «святость» (Gammie 1989). Этот термин следует рассматривать именно в контексте повествования, поскольку он не имеет простого и однозначного определения. С одной стороны, под словом «святость» подразумевается *отделение*, практически в том же смысле, который вкладывается в основные религиозные табу. Согласно этому значению, Бог настолько отличен и отдален от Израиля, что Израиль осмеливается приблизиться к Нему и пребывать в Его присутствии только после тщательной подготовки (см. 2 Цар 5:6-8, где приводится описание одного

из запретов подобного рода). С другой стороны, понятие «святость» постепенно приобретает в Израиле этическое значение, связанное с *праведностью* или *справедливостью*, представления о которых изложены в Торе. Из-за того, что с помощью этого понятия люди пытаются выразить наиболее характерные и поэтому наиболее загадочные и таинственные свойства Бога, оно обретает множество самых разных значений.

Таким образом, книга представляет собой сборник наставлений для священников, регламентирующий их поведение и отправление ритуала. У священников есть две основных обязанности:

Наставлять Израиль относительно правил ритуальной чистоты и очищать святилище от ритуальной нечистоты (Milgrom 1989, 63).

Об ответственности священников в Книге Левит в нескольких местах говорится по-разному. В главах 1-16 речь идет о святости культа. В главах 17-26 говорится о связи святости с землей обетованной. Основные принципы существования святости в этих двух разделах одинаковы, но выражаются они по-разному. На основании этого ученые предположили, что главы 17-26, названные *Кодексом святости*, представляют собой самостоятельную традицию и, возможно, восходят к отдельному литературному источнику.

В тексте первой части книги (гл. 1-16) можно выделить несколько фрагментов. Первый, главы 1-7, представляет собой перечень разного рода жертвоприношений, установленных ГОСПОДОМ и совершаемых священниками. Это очень схематичная типология жертвоприношений, в реальной жизни Израиля часто совершавшихся беспорядочно и по случаю. Происхождение некоторых видов жертвоприношений связано с разными историческими событиями. Безусловно, часть из них была взята из культурно-религиозной среды, в которой жил Израиль. Обработывая материал традиции, священники ставили своей целью систематизировать

и обобщить то, что на практике не носило упорядоченного характера. Не обязательно (а может, и невозможно) стремиться понять детали и конкретные цели каждого из жертвоприношений. Достаточно увидеть в сложной «системе», запечатленной в традиции, дар Бога, благодаря которому становятся возможными взаимоотношения с Ним. Система жертвоприношений становится даром божественной благодати, делающей возможным общение между Богом и человеком. Следует отметить, что это взаимодействие (общение) традиционно понимается как *опосредованный* процесс. Израиль не может прийти к Богу *напрямую*, но достигает Его посредством определенных действий, совершаемых определенными людьми.

Ритуалы, связанные с жертвоприношениями, поражают разнообразием, но на самом деле все они могут быть поняты как (а) действия, свидетельствующие о правильно построенных и правильно функционирующих отношениях между Израилем и Богом, и (б) действия, ведущие к очищению, искуплению и восстановлению этих отношений в случае разрушения их из-за греховности и непослушания Израиля.

На протяжении многих лет в христианском богословии было принято критиковать систему жертвоприношений, представленную в начале Книги Левит, и полемизировать с нею. Утверждалось, что она отличалась «формализмом» и чрезмерным вниманием к мелочам, по сути служа для манипулирования Божеством. Эта критика достигла апогея в трудах протестантских богословов. Они осуждали не только описанную систему жертвоприношений, но косвенно и римско-католическую религиозную практику, которая, по их представлениям, слишком многое унаследовала от этой священнической традиции. Однако за этой полемикой совершенно потерялась следующая идея: в библейском контексте система жертвоприношений воспринимается как дар щедрого Бога, данный Им для того, чтобы служить проводником возможности общения с Ним для Его народа.

Кроме того, согласно Посланию к Евреям, Иисус, с точки зрения христиан, является одновременно и священником,



примиряющим человечество с Богом, и жертвой, благодаря которой совершается это примирение. В данном случае Иисус замещает еврейскую систему жертвоприношений. В то же время именно на категориях этой системы основано свидетельство о личности и роли Иисуса. Все христианское учение о «спасении через кровь» зависит от этой литургической системы, ставшей основанием учения об искупительной жертве Христа. Таким образом, этот материал оказывается очень важным для христиан, поскольку объясняет «дело Христа».

В Лев 8-10 основное внимание перемещается с предписанных Торой жертв на священника, совершающего жертвоприношение. При этом подчеркивается значение потомков Аарона, основного персонажа священнической традиции. Именно благодаря Аарону и его сыновьям Израиль может приблизиться к ГОСПОДУ. По-видимому, эта текстуальная традиция связана с защитой и провозглашением господства династии ааронидов во время вавилонского плена и в послевоенный период, когда вопрос священнической власти вызывал множество споров. Мотив легитимации власти Аарона особенно очевиден в те моменты, когда он изображается основателем династии священников или когда подчеркивается его родство с Моисеем, обладавшим верховной властью. (Конечно, следует помнить о том, что в Исх 32 сохранились отголоски направленной против Аарона традиции, защищавшей противников его священнической власти и превосходства.)

В этом фрагменте содержится загадочный рассказ о том, как сыны Аароновы были обвинены в непослушании ГОСПОДУ. Они принесли «огонь чуждый» на жертвенник и в результате были сожжены (Лев 10:1-2). Эта странная история говорит о том, что при всех притязаниях на власть священства следует принимать в расчет, что даже самые совершенные культовые установления Израиля имеют свои недостатки и уязвимые места. Несмотря на то, что даже принадлежность к священническому роду не спасает от роковых ошибок, именно на священниках лежит основная ответ-

ственность за различие между сакральным и профанным, чистым и нечистым (10:10), в результате чего Израиль может приближаться к Богу, не рискуя нарушить предписания о святости, действующие в подобной ситуации.

В главах 11-15 содержится подробное описание святости и разного рода «ритуальной нечистоты», которая может подвергнуть риску всю общину. Эти главы особенно интересны, поскольку не связаны непосредственно с культом. Они свидетельствуют о том, что требование святости имеет решающее значение для всех сторон жизни Израйля. Очевидно, что понятия «сакральное и профанное» связаны с понятиями «чистое и нечистое», причем как последние, так и первые имеют отношение к ритуалу. Различие между ними может быть связано с вопросами гигиены, однако из текста это прямо не следует.

Особое внимание следует уделить вопросу нечистоты при «истечениях», обсуждаемому в основном в главе 15, но косвенно связанному также с материалом главы 12. Текст, в частности, говорит о ритуальной нечистоте женщины во время регул и после рождения ребенка. Этот фрагмент неоднократно подвергался критике за то, что в нем осуждаются естественные физиологические процессы, делающие женщину «нечистой». Однако следует обратить внимание и на то, что в этой же главе идет речь о мужских «истечениях». Несмотря на всю неоднозначность этого текста, очевидно, что в нем имеется в виду нечто большее, нежели просто осуждение женской физиологии. Мери Дуглас (Douglas 1996) предположила, что подобные истечения понимаются как нарушения обычного порядка, в результате которых нечто оказывается «не на месте». Для этих текстов показателен акцент на самой ритуальной практике при совершенно неудовлетворительном объяснении мотивировки заповеди.

Очень показателен материал главы 16, говорящей о ритуале, совершаемом в Йом-Киппур, День Очищения, или День Искупления. Это самый торжественный и страшный из ритуалов, совершаемый в самый торжественный и страшный день прощения грехов Израйля, день примирения с Богом.

Этот ритуал, в некоторой мере сохранившийся в синагогальной службе, и сегодня имеет огромное значение. Прощение грехов оказывается связанным с переносом вины на животное, уносящее грех и ритуальную нечистоту прочь. В данном случае с грехом обращаются так, словно он материален.

Подобная процедура может показаться современному читателю крайне примитивной. Однако следует обратить внимание на то, что абсолютно те же ритуалы и принципы существуют в христианском сознании, для которого Иисус Христос оказывается «несущим грехи» людей. И у иудеев, и у христиан прощение грехов и очищение зависят от божественной воли, однако осуществляются через древнейший ритуал, для которого трудно найти какое-либо рациональное или моральное объяснение. Примирение с Богом оказывается связанным с божественной милостью, воплощенной в литургическом действии, таинственном и потому не поддающемся богословскому объяснению. И хотя сущность данного ритуала выходит за рамки традиционной христианской экзегезы, однако всегда следует помнить о том, что «искупление», совершенное Христом, точно так же трудно объяснить, обращаясь исключительно к доводам разума или морали. Все действие глубоко священо и представляет собой зримое воплощение незримой богословской истины.

Вторая половина Книги Левит, главы 17-26 (с добавленной главой 27), рассматривается исследователями как целостное собрание постановлений, утверждающих: «Святы будьте, ибо свят Я ГОСПОДЬ, Бог ваш» (19:2). Из-за этого часто повторяющегося утверждения все собрание получило название *Кодекс святости*. Изложение основных представлений о святости Израиля, связанной со святостью ГОСПОДА, начинается в первой части книги и продолжается здесь. Однако данное описание гораздо более объемное, поскольку затрагивает вопросы святости всей земли обетованной. Если материал второй части книги получил окончательное оформление в эпоху плена, тогда забота о святости земли становится особенно понятной, поскольку соответствует ожиданиям народа, рассеянного в чужой земле и стремяще-

гося вернуться в свою страну. В этой части можно выделить три особо важные темы.

1. Главы 18 и 20 говорят о запрете некоторых форм сексуальных связей, способных нарушить чистоту Израиля и обетованной земли и, как следствие, подвергнуть опасности общину в целом. Среди прочих запретов в стихах 18:22 и 20:13 говорится о запрете на сексуальную связь между двумя мужчинами. Очевидно, что половые отношения внутри семей, составляющих общину, оказываются в зоне особого внимания, поскольку подвергают риску всю жизнь общины. В тексте перечисляются самые разные связи, способные нарушить чистоту и святость и поэтому причинить вред общине и земле.

Сегодня христиане США широко обсуждают библейский запрет гомосексуальных отношений. Учение рассматриваемых стихов однозначно. Однако остается открытым вопрос о значении этих запретов в более широком текстуальном и смысловом контексте:

Эти запреты говорят о стремлении обезопасить, сохранить и укрепить святость общины. Они — часть общей «системы» святости, затрагивающей все стороны жизни. Соответственно возникает вопрос о том, можно ли изъять запреты этих двух стихов из общей «системы», которая, как признано всеми, не является центром христианской веры. Кажется маловероятным, что из всей системы ритуальной чистоты можно принять только эти два запрета, пренебрегая всеми остальными, например, стихом 19:19.

С точки зрения богословской интерпретации не совсем понятно, какое отношение именно этот запрет, не повторяющийся больше нигде во всем синайском откровении, имеет в более широком евангельском контексте. Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой взаимоотношения Ветхого Завета и Евангелия в целом. Очевидно, что в отношении многих других вопросов (например, вопросы рабства, развода и т. п.) церковь (на основании евангельских предписаний) лишь частично следует ветхозаветным заповедям. Подобный метод рассуждения, разумеется, может показаться неприемлемым по отношению к ряду постановле-

ний, но в случае с другими он получил столь широкое распространение, что его уже почти перестали замечать. Современные интерпретаторы этих запретов сталкиваются с теми же проблемами в диаде «Ветхого Завета и Евангелия», с которыми церковь сталкивалась постоянно в разные времена.

2. Перечни сексуальных запретов в главах 18 и 20 разделены главой 19, в которой говорится об общинной жизни в Израиле. Именно здесь дается заповедь любви к ближнему, которую Иисус называет «второй величайшей заповедью» (ст. 18):

Первая из всех заповедей: слушай, Израиль! ГОСПОДЬ Бог наш есть ГОСПОДЬ единый; и возлюби ГОСПОДА Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, — вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет (Мк 12:29-31).

Эта заповедь усилена предписанием оставлять пищу бедным, данным в Лев 19:9-10, 15, и замечательным предписанием считаться с теми, кто не принадлежит к дому Израилеву:

Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его: пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской. Я ГОСПОДЬ, Бог ваш (Лев 19:33-34).

По мнению Мери Дуглас, главы 18 и 20 служат обрамлением для главы 19. Их общая цель — продемонстрировать *любовь к ближнему*, которая становится главной составляющей учения о святости. Ссылаясь на Лев 18 и 20, Дуглас пишет:

Эти две поразительные главы представляют собой авансцену для торжественной процессии или, точнее сказать, две колонны у входа в святилище. В Книге Левит постановления о честных отношениях с ближними намеренно поставлены

в центр, в то время как постановления о недозволенных сексуальных отношениях оказываются на периферии. Законы об инцесте, содомии, скотоложстве усилены дважды повторенным предупреждением о том, что земля извергнет поступающих так людей. Все эти действия оскверняют. Обычно скверна связана с нарушением культа, следовательно, все эти действия имеют к культу непосредственное отношение... Отступления, обрамляющие главу 18 и посвященные сексуальным запретам, подчеркивают концепцию справедливости, составляющую ее ядро. Чистота и благородство еврейского Бога противопоставлены распутным нравам ложных богов. Это не означает, что сексуальные нарушения не считаются грехом, но говорит о том, что они менее тяжки, чем преступления против справедливости, такие как ложные клятвы, лжесвидетельство, воровство и мошенничество... Эти главы учат тому, что святость связана не только с культом. Святость, связанная с ритуалом, напрямую зависит от того, как люди общаются друг с другом в обыденной жизни. Для богословия очень важна мысль о связи между тем, как люди общаются с Богом, и тем, как они общаются друг с другом. Законы культа оказываются связанными с законами справедливости... В соответствии с композиционным построением, значение всей Книги Левит следует искать в ее середине, в главе 19. В середине главы 19 мы читаем: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (ст. 18). Правило, поражавшее воображение христиан, забывших о его ветхозаветном происхождении, оказывается краеугольным камнем учения о святости (Douglas 1999, 345-349).

Таким образом, по представлению Дуглас, расположение материала в книге подчеркивает взаимосвязь святости, чистоты и справедливости. Или, другими словами, в израильской традиции интерпретации центром учения о святости становится учение о справедливости. Акцент на справедливости усиливается за счет представления о святости как о некотором наборе табу. Со временем Израиль соединил идею святости с представлением о воле ГОСПОДА, Бога синайского Завета.

3. Взаимосвязь святости и справедливости еще более очевидна в предписаниях, зафиксированных в Лев 25. Они

посвящены субботным и юбилейным годам. Именно здесь законы юбилейного года приводятся впервые. Они представляют собой расширение законов субботы, благодаря чему возникает постановление о том, что после каждых сорока девяти лет (семь раз по семь лет) наступает юбилейный год. В этот год земле дается отдых, а земельные наделы, возможно, проданные в результате экономического неблагополучия, возвращаются к своим изначальным владельцам. Интересно, что это законоположение понимается как элемент святости: «Ибо это юбилей: священным да он будет для вас» (ст. 12). В то же время не вызывает никаких сомнений, что развитие этого предписания связано с отношениями между соседями, особенно если рассматривать предписания о юбилейном годе в контексте стихов 19:17-18, 33-34. Таким образом, свод законов, посвященных ритуальной чистоте и святости Бога, превращается в светское законодательство, в котором святость становится частью справедливых отношений между соседями.

Кодекс святости заканчивается главой 26, в которой перечисляются благословения, обещанные в награду за послушание заповедям Торы (26:3-13), и приводится гораздо более длинный список проклятий в адрес тех, кто эти законы нарушает (ст. 14-39). В этой главе подчеркивается важность послушания и снова акцентируется взаимосвязь *святости* и *справедливости*.

Книга Левит служит еще одним примером того, как древний материал, связанный с конкретными религиозными практиками, переводит внимание читателя к отчетливому образу народа, пребывающего в общении с Богом: «А вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх 19:6, см. также 1 Петр 2:9).

Как уже отмечалось, в Книге Левит обсуждаются вопросы, кажущиеся странными людям современной постмодернистской культуры. Из-за того, что главной заботой «священников» были вопросы культа, с повышенным вниманием к точности и симметричности в построении материала, этот текст кажется современному секулярному читателю в луч-

шем случае древней диковиной. Однако в современных условиях, когда самодостаточный мир, порожденный эпохой Просвещения, оказался в опасности, когда стало очевидно, что он не отвечает человеческим исканиям, по крайней мере, в США, затронутые здесь вопросы снова встали на повестку дня.

Это возвращение в значительной мере связано с ощущением потери Бога в современном, практически полностью обмирщенном обществе, которое стремится снова Его найти. Говоря более конкретно, когда мир оказывается под угрозой уничтожения, забота о чистоте становится как никогда важной. Назвав свою книгу «Чистота и опасность», Мери Дуглас постаралась показать, как ощущение опасности ведет к усилению заботы о святости. Это наблюдение может служить ключом к культурным «сражениям» вокруг библейских текстов, происходящим в Церкви и в обществе в США (Douglas 1996).

В Книге Левит речь идет о древней, но до сих пор актуальной для Израиля, современного автору, идее «инаковости» ГОСПОДА, приблизиться к которому можно лишь в результате строгой дисциплины и сознательных усилий. Эта идея коренится в глубоком ощущении характера Бога, который внушает как веру, так и благоговейный страх. Вероятно, что это ощущение особенно усиливалось в моменты катаклизмов. Исходя из этого, мы можем понять намерение кодификаторов, объединивших более древние материалы в эпоху вавилонского плена или вскоре после него. Этот факт кажется особенно удивительным, если вспомнить о том, что на момент создания окончательного варианта текста, то есть ко времени плена, Иерусалимского Храма, единственного места, в котором могли приноситься жертвы и отправляться культ, уже не существовало. По-видимому, реконструкция системы жертвоприношений и связанных с ней материалов воспринималась не как руководство к действию, но как литургический текст, акт эстетического воображения, представляющий миф, в котором вся жизнь Израиля сосредоточена на послушании и радостном служении ГОСПОДУ.



В присутствие Бога можно войти только через соблюдение предписаний о святости, и никак иначе. Материал Книги Левит очень далек от современных условий, но он продолжает оставаться актуальным, поскольку в мире интерпретации библейского текста по-прежнему сохраняется древнее ощущение «инаковости» Бога (Knohl 1995).

# ГЛАВА 6

## КНИГА ЧИСЛА

**В** четвертой книге Пятикнижия продолжается развитие темы синайского откровения: перечисляются новые заповеди и рассказывается о других происшествиях во время странствий по пустыне. Ни в церковной практике, ни в критических исследованиях Книге Числа не уделялось должного внимания, поскольку считалось, что как художественному произведению ей недостает ясности формы и литературных достоинств. Этой книге не придавалось решающего значения ни при изучении еврейской традиции, ни при анализе основ библейской религии.

За некоторыми исключениями, важнейшие из которых отмечены ниже, материал Книги Числа принадлежит священнической традиции. Это означает следующее: (а) основная идея книги заключается в описании Израиля как очищенной общины священников, соблюдающих правила ритуальной чистоты, чтобы иметь возможность пребывать в присутствии Божьем; (б) книга обрела окончательную форму во время вавилонского плена, превратившись в наставление о том, как лишенные своей страны иудеи могут снова стать «чистым Израилем»; (в) в основе книги лежат древние культовые и исторические материалы, переработанные в соответствии с богословским видением, представленным в еврейской общине священнической традицией.

Для того, чтобы понять этот трудный материал, было предложено несколько путей.

1. Очевидно, что стих 10:11 представляет собой начало второй части книги. В первой части перечислены полученные Моисеем на Синае наставления, касающиеся правиль-

ного устройства религиозной жизни общины. Эта часть — продолжение священнических наставлений, начавшихся в Исх 25 и проходящих через всю Книгу Левит. Следует понимать, что обращение к авторитету Моисея является более поздней ссылкой на традицию, связанную с оставшимся в памяти людей авторитетным лидером, получавшим откровения на Синае. Вторая часть книги, начинающаяся стихом 10:11, представляет собой рассказ о длительном пути от горы Синай, где были даны заповеди, к земле обетованной, ставшей целью всей традиции. Таким образом, книга разделяется на две части: *рассказ о синайском откровении* и *рассказ о странствии по пустыне*. Однако в эпоху плена обе части переосмысляются и ее главными темами становятся (а) послушание (в смысле поддержания святости) и (б) стремление к возвращению в Святую землю.

2. Книгу можно разделить на части в соответствии с географическими упоминаниями, хотя и очевидно, что описанные географические условия с хронологической точки зрения далеки от реальности. Они скорее играют символическую роль и направлены на то, чтобы хотя бы в воображении представить скорый приход Израиля в землю обетованную или, в VI веке, скорое возвращение пленников домой из Вавилона. При подобном разделении первым местом действия оказывается Синай. Эта часть охватывает главы 1:1-10:10. Затем, в главах 10:11-21:9, Израиль перемещается к северу и, наконец, в главах 21:10-36:13, подходит к земле обетованной, размещаясь в долине реки Иордан. Части 10:11-21:9 и 21:10-36:13, выделяемые по географическому принципу, представляют собой литературный прием, создающий впечатление приближения Израиля к земле обетованной. Акцент на «воображаемом Израиле» очень важен. С одной стороны, он указывает на тщетность попыток восстановить исторический фон, с другой, — говорит о том, что этот материал, обработанный священниками, служил своеобразным путеводителем для более поздней общины VI века, живущей в условиях плена. В результате, даже если в основе этого текста и лежали какие-то реальные исторические события,

они совершенно затерялись за интерпретациями, введенными в текст в интересах общины более позднего времени, столкнувшейся с проблемами переселения и потери земли. Главной заботой этой общины стало богословское обоснование возможности возвращения в землю обетованную и вера в присутствие Божье.

3. Важное наблюдение было сделано Деннисом Олсоном при исследовании двух переписей, описанных в главах 1 и 26 (Olson 1985). Эти списки, в которых перечисляется население Израиля (благодаря которым книга и получила свое название — Числа), следует расценивать не как историческую справку, но как введение в интерпретацию, предлагаемую в книге. Как предположил Олсон, первый перечень представляет собой «старшее поколение» непослушных ровесников Моисея. Все оно было осуждено. Во втором перечне, в главе 26, описано новое поколение, послушное и поэтому унаследовавшее обетованную землю. По мнению Олсона, книга построена так, чтобы подчеркнуть разницу, существовавшую между двумя поколениями, нечестивым и верным. Это разделение говорит о глубоком кризисе самосознания, выразившемся в разрыве поколений, произошедшем в центральный момент еврейской истории.

Резкое разделение на два поколения, *нечестивое старшее* и *послушное молодое*, говорит о разрыве, существовавшем в истории Израиля, произошедшем из-за непослушания народа ГОСПОДУ. Как верно отметил Олсон, единственным связующим звеном между двумя поколениями стали «верные соглядатаи» Иисус Навин и Халев. В Числ 14:6-9 говорится о том, что только они смогли поверить в обещание ГОСПОДА о новой земле, несмотря на все опасности, с которыми было связано вхождение в нее. В стихе 14:24, в награду за верность, Халев (без Иисуса Навина) называется наследником земли:

Но раба Моего, Халева, за то, что в нем был иной дух и он совершенно повиновался Мне, введу в землю, в которую он ходил, и семя его наследует ее.

В художественной интерпретаторской традиции, отраженной в окончательной версии текста, Иисус Навин и Халев становятся прототипами верного, хотя и немногочисленного остатка, благодаря которому сохраняется преемственность между двумя крупными частями повествования — рассказами об исходе и вхождении в землю.

4. Поскольку Числа — произведение эпохи плена, созданное на основе древней традиции, можно говорить о том, что два персонажа (Иисус Навин и Халев), соединяющие два поколения, никак не связаны с исторической реальностью. Они представляются вымышленными фигурами, созданными в период кризиса, вызванного вавилонским пленом:

Старшее, грешное поколение — поколение, из-за которого в 587 году до н. э. был разрушен Иерусалим и народ уведен в плен.

Новое поколение — поколение плена, которое, через свою верность, может заслужить право вернуться в землю обетованную (особо следует отметить три поколения, фигурирующие в Иез 18, где третье поколение оказывается поколением плена, преодолевшим грех непослушания, совершенный отцами).

Иисус Навин и Халев олицетворяют верный остаток, сохранившийся в плену, переживший кризис и воплощающий продолжение жизни Израиля.

В окончательной версии Книга Числа представляет собой результат богословского осмысления кризиса VI века до н. э. и содержит призыв к верности, обращенный к сохранившемуся остатку, у которого есть возможность вернуться в землю обетованную и жить в ней, подчиняясь заповедям.

Все вопросы, попадающие в сферу интереса священнической традиции, оказываются связанными с законами святости и ритуальной чистоты. Именно жизнь в соответствии с этими законами делает возможным пребывание Бога среди Израиля — пребывание, представляющее собой резкий контраст с отдалением Бога (в условиях плена) от нечестивого и осквернившего себя Израиля.

Священническая традиция творчески переосмыслила древние материалы, создав их богословскую интерпретацию, соответствующую историческим событиям VI века. С учетом этого общего литературного контекста мы можем обратиться к разбору нескольких текстов, подвергшихся интерпретации в наибольшей мере.

1. Материал первой части, 1:1-10:10, представляет собой продолжение наставлений, полученных на Синае. Самый известный текст этой части — Аароново благословение, приведенное в 6:24-26. (Упоминание «Аарона и его сыновей» говорит о том, что в иудаизме эпохи плена аарониды имели очень высокий статус и фактически были руководителями общины. Слово «Аарон» в данном случае обозначает не легендарного брата Моисея, но священника, руководившего общиной.) Благословение же может быть понято как литургическое воплощение священнического видения реальности. Произнесение и исполнение благословения возможно благодаря тому, что теперь Израиль, с точки зрения священнической традиции, организован правильно, его жизнь становится возможной благодаря силе ГОСПОДА и поддерживается через культовую практику. Это священническое благословение играет в жизни решающую роль.

В благословении трижды упоминается имя Бога. Все благословение концентрируется на ГОСПОДЕ, истинном источнике благополучия. В нем священники выражают уверенность в том, что ГОСПОДЬ через свое присутствие защищает народ и благословляет его «светлым ликом Своим». Присутствие же Бога в рамках данной культуры выражается в мире (*shalom*). Благословение начинается словами «да благословит», а заканчивается словом «*shalom*». При помощи этих слов создается картина материального благословения, полученного от Бога-Создателя. Между началом и завершением благословения словом «*shalom*» говорится о присутствии Бога во время совершения культовых действий благодаря соблюдению народом принципов святости, что, в свою очередь, становится источником уверенности в благоденствии, даруемом ГОСПОДОМ.

2. Числ 11-14 содержит повествование, которое обычно возводится исследователями к источнику, превосходящему по древности священническую традицию, лежащую в основе Книги Числа. Вне зависимости от древности этого нарратива, в нем представлен совершенно иной взгляд на события, нежели в тексте священнической традиции. Этот материал рассказывает о тяготах жизни в пустыне без жизненно важных ресурсов, ситуации, повторившейся снова во время жизни в плену.

Числ 11:4-25 рассказывает о голоде, пережитом евреями в пустыне, и о спасении их от смерти. В стихах 4-6 говорится о жалобах Израиля, испытывающего нужду и требующего сострадания к себе. Затем Моисей от имени израильтян обращается с просьбой о помощи к Богу (ст. 10-15), и далее, в стихах 16-25, Бог дает свой ответ на их жалобы. Особенно интересной эту историю делает молитва Моисея о голодном Израиле. Кроме демонстрации смелости и действенности общения Моисея лицом к лицу с Богом, внимание в этом фрагменте привлекает укор Моисея, обращенный к ГОСПОДУ в стихе 12:

Разве я носил во чреве весь народ сей, и разве я родил его, что ты говоришь мне: неси его на руках твоих, как нянька носит ребенка, в землю, которую ты с клятвой обещал отцам его?

Из слов Моисея, пытающегося снять с себя ответственность за народ, становится ясно, что ГОСПОДЬ, а не Моисей, выносил народ во чреве, родил, носил его на руках и кормил грудью. Примечательно, что в этом риторическом обороте происходит обращение к образу матери, и ГОСПОДЬ оказывается Богом, обладающим материнскими качествами. Можно предположить, что столь необычный образ возникает именно на фоне кризиса, связанного с необычно сильным голодом и в контексте тех последствий, которые этот кризис оказал на лидерство Моисея.

Забота о лидерстве Моисея отражена и в главе 12. Согласно тексту, Мариам была сестрой Моисея, однако в еврей-

ской народной памяти она могла появиться как отголосок существовавшего некогда отличного от Моисея авторитета. В этом фрагменте говорится о наказании Мариам, бросившей вызов Моисею и поплатившейся за это, причем она не только заболела проказой, но и исцелилась от нее исключительно благодаря ходатайству Моисея. Этот фрагмент становится дополнительным свидетельством о том, что в народной памяти Израиля Моисей прочно занял место самой авторитетной фигуры.

Главы 13-14 рассказывают о соглядатаях, выражающих свои сомнения в способности Израиля победить население земли обетованной. Здесь впервые в качестве провозвестников веры будущего Израиля выделяются Иисус Навин и Халев. Рассказ лазутчиков об изобилии земли полностью соответствует древнему обещанию. В качестве доказательства своих слов они приносят «кисть винограда» необычайной величины (13:24). (Кисть винограда, которую несколько человек переносят при помощи шеста, стала одним из самых известных символов Государства Израиль.) Они же подтвердили, что земля действительно «течет молоком и медом», как и было обещано издревле (13:28).

Однако затем в сюжете происходит поворот и говорится о страхе лазутчиков и о доверчивости народа. Большинство соглядатаев испугались, подумав, что им придется сражаться за эту землю без помощи ГОСПОДА:

И распускали худую молву о земле, которую они осматривали, между сынами Израилевыми, говоря: земля, которую проходили мы для осмотра, есть земля, поедающая живущих на ней, и весь народ, который видели мы среди ее, люди великорослые; там видели мы и исполинов, сынов Енаковых, от исполинского рода; и мы были в глазах наших пред ними, как саранча, такими же были мы и в глазах их (Числ 13:33-34).

Два верных лазутчика (Иисус Навин и Халев) ответили на всеобщий испуг смелым заверением в божественной помощи:



Если ГОСПОДЬ милостив к нам, то введет нас в землю сию и даст нам ее — эту землю, в которой течет молоко и мед; только против ГОСПОДА не восставайте и не бойтесь народа земли сей; ибо он достанется нам на съедение: защиты у них не стало, а с нами ГОСПОДЬ; не бойтесь их (Числ 14:8-9).

Благодаря такой концовке история превращается в повествование о доверии и недоверии к ГОСПОДУ.

Эта часть Чисел имеет две сюжетных линии. В первой Моисей разговаривает с ГОСПОДОМ и уговаривает Его проявить милость к Израилю, как Он обещал когда-то (Числ 14:17-19, Исх 34:6-7). Если мы вспомним, что этот текст изначально не был связан с исходом, обращение к ГОСПОДУ с просьбой о милосердии обретает первостепенную важность для выжившего остатка. То, что когда-то было всего-навсего древней легендой, стало в эпоху вавилонского плена ключевой идеей, призванной убедить второе поколение пленников в верности ГОСПОДУ своим обещаниям. В другой сюжетной линии ГОСПОДЬ отделяет верных от неверных. Халев (в данном случае даже без Иисуса Навина) оказывается единственной нитью, связывающей прошлое с будущим, поскольку именно он воплощает доверие к Богу, столь необходимое Израилю:

Все, которые видели славу Мою и знамения Мои, сделанные Мною в Египте и в пустыне, и искушали Меня уже десять раз, и не слушали гласа Моего, не увидят земли, которую Я с клятвою обещал отцам их; все, раздражавшие Меня, не увидят ее; но раба Моего, Халева, за то, что в нем был иной дух, и он совершенно повиновался Мне, введу в землю, в которую он ходил, и семя его наследует ее (14:22-24).

Именно Халев, обладающий «иным духом», оказывается символом будущего. Венчает сюжет мысль о том, что единственное, к чему ведет непослушание, — смерть (14:26-45).

3. Самый интересный и, вероятно, самый важный сюжет Книги Числа — история Валаама, изложенная в главах 22-24. В основе текста лежит древнейший поэтический материал,

который позже был расширен за счет прозаических комментариев и интерпретаций, вошедших в окончательную версию. Поэтический фрагмент — пророческий ответ на просьбу Валака, царя Моавитского, «проклясть» Израиль, вторгшийся в его владения и угрожавший его правлению. Валаам, нанятый Валаком, чтобы произнести проклятие, сказал, что не может этого сделать:

Как проклянута я? Бог не проклинает его.  
Как изреку зло? ГОСПОДЬ не изрекает на него зла.  
С вершины скал вижу я его,  
и с холмов смотрю на него:  
вот, народ живет отдельно  
и между народами не числится.

(Числ 23:8-9)

Он не может произнести проклятие, поскольку Бог, желавший благословить Израиль, повелел ему произнести благословение:

Вот, благословлять начал я, ибо Он  
благословил, и я не могу отменить сего.

(Числ 23:20)

Таким образом, внутри самого текста содержится утверждение, что никакая сторонняя сила, никакое проклятие не может противостоять желанию Бога благословить Израиль. Беспредельная власть ГОСПОДА в конце концов преодолевает любое сопротивление. В данном случае все стремления ГОСПОДА направлены на благословение Израиля. В своей окончательной форме текст оказывается связанным с благословением, данным Аврааму (Быт 12:1-3). Кроме того, в тексте Чисел есть аллюзия на утверждение из Книги Бытия о том, что благословится не только Израиль, но и все народы благословятся через него:

Благословляющий тебя благословен, и  
проклинающий тебя проклят.

(Числ 24:96)

Вероятно, на ранней стадии существования текста речь в нем шла исключительно о соперничестве между Израилем и Моавом. Его окончательная версия создавалась в тот момент, когда Израиль находился в вавилонском плену, но, согласно данному тексту, на Израиль по-прежнему распространялось благословение ГОСПОДА, которое не может быть отменено. В тексте сохраняется и «литературный» рассказ о странствиях в пустыне, также ставший назидательным и вселяющим надежду для евреев эпохи плена. Таким образом, в результате работы переписчиков мы получаем две разные версии текста: *то, чем текст был изначально, и то, чем он стал в итоге.*

4. К концу Книги Числа священническая версия рассказа о трудном переходе из египетского рабства в землю обетованную практически завершается. Долгий путь к выполнению обещания, данного ГОСПОДОМ Израилю, в священнической традиции разбивается на целый ряд «станов» (Числ 33:1). Данная традиция, вобравшая в себя народную память, охватывает период от сотворения мира до прихода к Иордану, практически до исполнения обещания.

Очевидно, что основная цель перехода — занять землю обетованную целиком, несмотря на то, что она уже заселена другими народами:

Объяви сынам Израилевым и скажи им: когда перейдете через Иордан в землю Ханаанскую, то прогоните от себя всех жителей земли и истребите все изображения их, и всех литых идолов их истребите и все высоты их разорите; и возьмите во владение землю и поселитесь на ней, ибо Я вам даю землю сию во владение; и разделите землю по жребию на уделы племенам вашим: многочисленному дайте удел более, а малочисленному дай удел менее; кому где выйдет жребий, там ему и будет удел; по коленам отцов ваших возьмите себе уделы; если же вы не прогоните от себя жителей земли, то оставшиеся из них будут тернами для глаз ваших и иглами для боков ваших и будут теснить вас на земле, в которой вы будете жить, и тогда, что Я вознамерился сделать им, сделаю вам (Числ 33:51-56).

Таким образом, священническая версия в ее окончательном виде заканчивается текстом, обращенным к уведенным в вавилонский плен евреям, которые могут ожидать возвращения домой, но еще не могут этого сделать, вселяя в них надежду и уверенность. Такое же послание содержится в поэтических главах Ис 40-55.

Вступление (или возвращение) в землю — дар Бога, который Израиль должен принимать с верой. Центральный сюжет книги — рассказ о вхождении в землю, однако главной темой все-таки остается забота о чистоте и святости.

Не оскверняйте земли, на которой вы *будете жить*; ибо кровь оскверняет землю, и земля не иначе очищается от пролитой на ней крови, как кровью пролившего ее. Не должно осквернять землю, на которой вы живете, среди которой обитаю Я; ибо Я Господь обитаю среди сынов Израилевых (Числ 35:33-34).

Забота о недопущении *нечистоты* и *скверны* в священнической традиции всегда первостепенна. В святую землю святого Бога может войти только святой народ. Длинный перечень заповедей, касающихся святости, в книгах Исхода, Левит и Числа неотделим от представления о земле обетованной как о святом и чистом месте. Читатель должен поверить в то, что святость присуща самой этой земле. Однако существует и альтернативная возможность: земля — лишь то, что лежит на поверхности, в то время как подлинно важным вопросом является святость. В тексте сохранились оба этих акцента, что, в свою очередь, дает некоторую свободу для интерпретации. В любом случае, интерпретаторам всегда следует помнить о том, что древнее представление о земле и святости оказывается связанным с кризисом эпохи плена. *Требование святости* неотделимо от *уверенности во вступлении (или возвращении)* в землю обетованную. Даже для Ис 40-55, совершенно иного текста, это сопоставление оказывается значимым. Говоря о «новом исходе», автор также говорит и о «нечистом»:

Идите, идите, выходите оттуда;  
не касайтесь нечистого;  
выходите из среды его, очистите себя,  
носящие сосуды ГОСПОДНИ!

(Ис 52:11)

В начале книги пророк действует в условиях всеобщей нечистоты: нечист народ, нечист он сам (Ис 6:5). Очевидно, что забота священнической традиции о чистоте никогда не была для Израиля маргинальной. В Книге Числа чистота и святость — необходимые условия для вхождения в землю обетованную, щедро подаренную святым Богом святому народу.

# ГЛАВА 7

## ВТОРОЗАКОНИЕ

История возникновения древнееврейской веры, изложенная в книгах Бытие, Исход, Левит и Числа, прослеживается от творения мира (Быт 1:1-25) до стояния Израиля на берегу Иордана, где должно было произойти проникновение в землю обетованную (Числ 33:48-49, 51-56). Согласно этому собранному из древних фрагментов повествованию, главная цель божественного творения, с еврейской точки зрения, — поселить Израиль в земле обетованной. В движении от сотворения «земли» (*earth*) к истории «земли» обетованной (*land*)\* отражены и намерение Бога Творца, и судьба Израиля, получившего от Бога обетование. Весь материал обработан авторами священнической традиции следующим образом: (а) центр повествования — синайское откровение; (б) все заповеди синайского откровения связаны со святостью и чистотой, поскольку именно из-за нечестия и скверны Израиль лишился своей земли в VI веке до н. э. Читая этот материал, важно помнить, что: (а) он собран из множества самостоятельных текстов; (б) в окончательной форме он представляет собой последовательное повествование с ярко выраженной идеологической направленностью.

Во Второзаконии в развитии повествования наступает пауза: на протяжении всей книги Израиль стоит «за Иорданом в земле Моавитской» (Втор 1:5). Даже в самом конце повествования Моисей и Израиль остаются на том же месте «на равнинах Моавитских... против Иерихона» (34:1). Рас-

\* Еврейское слово *'erets* («земля»), так же как и русский его эквивалент, имеет несколько значений, для каждого из которых в английском языке используется отдельное слово. — *Прим. ред.*

сказ заканчивается только в Книге Иисуса Навина (1-4), где продолжается линия повествования, прерванная в главе 33 Книги Числа. Второзаконие оказывается вставным сюжетом между Числ 33-36 и Ис Нав 1-4. Эта вставка представляет собой три пространные речи Моисея, вождя и наставника Израиля, перед тем, как народ войдет в землю обетованную.

Важно понять, что в этой книге мы имеем дело с традицией, совершенно отличной от священнической, доминирующей в Пятикнижии. В первых пяти книгах Библии, Торе, отчетливо выделяются две литературные традиции: *священническая* в Бытии — Числах и *девторономическая* во Второзаконии. Эти две традиции связаны с двумя возможностями интерпретации, существовавшими в Израиле и отражавшими две совершенно разные богословские тенденции. Процесс канонизации поместил их рядом, оставив «шов» между Числами и Второзаконием и создав иллюзию продолжения действия. Для того чтобы понять намерения интерпретаторов, работавших с этим текстом, следует обратить внимание на обе традиции, несущие совершенно разные идеи, по-разному влиявшие на израильскую религию.

Книгу Второзаконие составляют три пространные речи Моисея. Заканчивается она двумя стихотворными текстами и рассказом о смерти Моисея в главах 32-34. Речь Моисея, произнесенная им на берегу реки Иордан, по сути, оказывается последними наставлениями перед вхождением Израиля в землю обетованную. Цель этих речей — *предостеречь* Израиль от соблазнов, с которыми он столкнется в Ханаане, и *побудить* его помнить о собственной избранности. Облеченная в форму предостережения и убеждения, традиция увещаний Моисея оказывается богатейшей, важнейшей и наиболее красноречивой с точки зрения богословской интерпретации во всем Ветхом Завете. Во Втор 1:5 сказано: «Начал Моисей изъяснять закон сей». Это пояснение указывает на то, что Второзаконие играет центральную роль во всей синайской традиции, представленной в Торе. Благодаря этому введению вся традиция оказывается связанной с авторитетом и творческим воображением Моисея.

Первая речь Моисея (1:6-4:49) представляет собой общее наставление о вхождении в землю, в ней перечисляются основные требования синайского Завета, самое важное из которых — отказ от идолослужения (4:15-20).

Третья речь Моисея (29:1-31:29) затрагивает переход, который предстоит совершить Израилю от поколения Моисея до поколения Иисуса Навина. Если в первом случае акцент ставится на даровании Торы на Синае, то во втором — на земле обетованной. Моисей представлен как человек Синая, Иисус Навин — как человек земли обетованной. Все это указывает на траекторию развития интерпретации Второзакония, заботившейся, прежде всего, о соединении заповедей Торы с завоеванием земли.

Между этими двумя речами находится еще одна речь Моисея. Она содержит изначальные материалы, считающиеся основой и центром богословской интерпретации Второзакония (5:1-28:68). Многие ученые, вслед за фон Радом, разделяли эту речь на четыре литературные составляющие, введением к которым служит пятая глава, где вкратце изложены все ее основные темы (von Rad 1966, 26-33).

1. Фрагмент 5:6-21 — начало речи. Здесь *повторяются десять заповедей*, перечисленные в Исх 20:1-17. Это повторение синайского откровения становится основной линией, на которую нанизывается весь текст Второзакония, служащий повторением и интерпретацией Синайского законодательства. За счет повторения Декалога подчеркивается статус «Моисея» как носителя истинной традиции. Благодаря этому с авторитетом Моисея связывается вся последующая интерпретация.

2. Главы 6-11 по своему характеру гомилетические. В них «Моисей» говорит о *милости и щедрости ГОСПОДА по отношению к Израилю* и убеждает евреев соблюдать заповеди и помнить о своей избранности. Самое важное место — повеление 6:4-5, начинающееся словом «слушай», на иврите — *shema'*. Эти два стиха получили в еврейской традиции название «Shema» и стали иудаистским символом веры, утверждающим, что евреи — община, жизнь которой явилась



ответом на обращенный к ней властный призыв ГОСПОДА. Позже Иисус назовет этот призыв «первой заповедью» (Мк 12:29-30).

3. Главы 12-25 представляют собой *законодательную часть Второзакония*. По мнению некоторых ученых (Kaufman 1978-1979), порядок заповедей в этой части приблизительно соответствует порядку Декалога и представляет собой комментарий на него. Взаимосвязь между этим кодексом и Декалогом не ясна. Понятно только, что в данном случае в уста Моисея вкладываются повторение данных ранее заповедей и комментариев, приспособляющий их к новым историческим обстоятельствам, поскольку основной акцент здесь ставится на реинтерпретации Моисеем прежних постановлений.

Как и в священнической традиции, в тексте иногда встречаются предписания относительно святости, однако в целом он касается совершенно иных вопросов. Главным образом здесь речь идет о применении заповедей и обрядов Торы в повседневной жизни общины, в социально-политической и экономической сферах (Crusemann 1996, 249-265). Мы можем отчетливо увидеть это на трех примерах.

Втор 15:1-18, в основе которого лежит более ранний материал Исх 21:2-11, говорит о соблюдении каждые семь лет «года прощения», когда в конце седьмого года прощаются долги беднякам, попавшим в долговое рабство, и им 'дается возможность снова начать благополучную экономическую жизнь внутри общины. Эта заповедь часто воспринимается как характерная черта Второзакония (Hamilton 1992). Ее цель — избавить экономику Израиля от деклассированных элементов и наладить добрососедские отношения в производстве. Корни этого самого радикального из экономических учений уходят в воспоминание об исходе из Египта. Прощение беднякам долгов уподобляется освобождению всего Израиля из египетского рабства (см. ст. 15).

Пространный текст 16:18-18:22 воспринимался исследователями как своеобразная формулировка политики раз-

деления власти, призванной предотвратить ее концентрацию в одних руках (Lohfink 1982; McBride 1987). Здесь упоминается несколько административных должностей, однако особое внимание следует обратить на стихи 17:14—20. Законы о царе не встречаются в синайском откровении раньше и являются новшеством для Израиля. Цель этих законов — ограничить хищнические стремления царя (в отношении серебра, золота, лошадей, колесниц и жен), поместив царскую власть в рамки, предусмотренные Торой. Именно поэтому главным занятием и ответственностью царя становится изучение Торы (ст. 18-20).

Серия коротких законов в стихах 24:17-21 направлена на защиту достоинства и благополучия сирот, вдов и пришельцев. Эти три группы часто называются вместе и обозначают самых уязвимых и незащищенных членов патриархального общества, полностью зависящих от мужской силы и покровительства. Второзаконие настаивает на традиции Торы, согласно которой община Завета должна защитить своих слабых членов, неспособных заботиться о себе самостоятельно. Так, в стихах 17-18 говорится об их защите от «залогов». В стихах 19-22 общине трижды предписывается оставлять часть жатвы в полях, чтобы ее могли собрать бедняки. Этот закон касается зерна, оливок и винограда. Подобное «оставление» урожая становится первой формой благотворительности. В стихах 18 и 20 Израилю напоминают о том, что эти предписания связаны с божественной защитой евреев в период египетского рабства. Таким образом, в интерпретаторской традиции Второзакония память о египетском рабстве становится основным мотивом и источником экономического видения.

Эти три характерных примера показывают, как разные заповеди, некоторые из древних текстов, некоторые новые, изложенные частично в гомилетическом стиле, последовательно соединяются в единое целое. Моисей учит общину Завета тому, что даже в вопросах, связанных с политико-

экономическими интересами, она должна действовать как народ Божий. Эта традиция, равно как и другие части Библии, подчеркивает связь между богословием и общественно-политической этикой добрососедских отношений.

4. Наряду с провозглашением щедрости ГОСПОДА по отношению к Израилю в главах 6-11 и повторением заповедей в главах 12-25, в центральной речи Моисея говорится о *взаимной клятве*, согласно которой ГОСПОДЬ, Бог Завета, и Израиль, народ Завета, посвящают себя друг другу на основании исключительной взаимной верности (26:16-19). Каждая из сторон «принимает условия» другой стороны в торжественной клятве. Клятва, представленная в тексте, превратилась в простое литературное описание, но когда-то она была настоящей литургической церемонией посвящения, имевшей глубокое сакральное и символическое значение. Благодаря этому действию евреи получали особое благословение и защиту ГОСПОДА. Израиль же обещал жить в соответствии с определенными этическими стандартами, резко отличающимися от этики окружающих его народов.

5. За описанием клятвы следует четвертый составной элемент второй речи Моисея — *благословения и проклятия* в главе 28 (см. также 27:11-26). Это ряд изложенных в литургическом контексте наград и наказаний, следующих за соблюдением или несоблюдением Израилем заповедей. Набор благословений и проклятий указывает на то, что власть ГОСПОДА касается всей жизни Израиля, так что каждая из сфер жизни регулируется заповедями.

Таким образом, центральная часть Второзакония состоит из четырех основных элементов:

- ◆ перечисление божественных даров (6-11)
- ◆ перечисление божественных заповедей (12-25)
- ◆ принесение клятвы друг перед другом (26:16-19)
- ◆ перечисление благословений и проклятий (28)

Эти четыре элемента по-видимому отражают, в частности, и древнейший обряд заключения и возобновления

Завета, через который Израиль создается и каждый раз воссоздается заново, что выражено в культовых действиях. То есть в результате переработки текст Второзакония дублирует литургические церемонии и представляет в литературной форме традицию, согласно которой и через совершение которой Израиль *восстанавливается* в своем статусе народа Завета.

Моисей — ключевой персонаж этой традиции, благодаря которому вся интерпретаторская традиция обретает авторитет. Согласно свидетельству самого текста, этот материал — постсинайский, то есть он содержит пояснение к сиайскому откровению, сделанное в другом месте в другое время. Термин «Второзаконие» происходит от греческих слов *deuteros* («повторный» или «копия») и *nomos* («закон») и встречается в стихе 17:18. Это означает, что Второзаконие воспринималось не как изначальный документ, связанный с Заветом, но как повторение сиайской традиции.

По мнению большинства исследователей, Второзаконие — это тот «свиток», который, согласно 4 Цар 22, был найден в Иерусалимском Храме и послужил основанием для религиозной реформы царя Иосии в 621 году до н. э. В ходе этой реформы Иосия изменил политическое устройство своей страны в соответствии с требованиями Завета с ГОСПОДОМ. Таким образом, мы можем связать традицию Второзакония с исторической ситуацией в Иудее конца VII века. К 621 году эта традиция была уже широко распространена. Ученые предполагают, что она возникла в начале VII или в конце VIII века как интерпретация древних преданий о Моисее и что ее целью была забота о сохранении Израиля как народа Завета. Традиция, лежащая в основе Второзакония, может быть очень древней, однако ее окончательное оформление могло произойти только в VIII или VII веке, примерно тогда, когда Иудея оказалась под властью Ассирии. Многие ученые отмечают сходство между формой Завета во Второзаконии и формой политического устройства, установленной ассирийскими правителями. Возможно, что яхвизм перенял эту форму именно от ассирийцев, чтобы

затем использовать ее в своих целях. В конечном итоге традиция, зафиксированная во Второзаконии, по форме и содержанию стала основным воплощением ветхозаветной идеи Завета, своего рода богословским обрамлением, повлиявшим на оформление значительной части Ветхого Завета, а также еврейского и христианского богословия.

Превращение преданий о синайском откровении в более позднюю социально-богословскую теорию, основанную на идее Завета, не было чем-то простым или очевидным. Это превращение стало возможным благодаря работе интерпретаторов, в значительной степени отмеченной творческим воображением. Можно предположить, что этот великий творческий акт, организовавший богословскую традицию Древнего Израиля вокруг идеи Завета, стал результатом целенаправленной работы небольшой группы комментаторов. Они старались создать почву, благодаря которой Израиль, община Завета, мог противопоставить свою жизнь образу жизни народов, населявших Ханаан, и сопротивляться ассирийскому культурному влиянию. Их единственной целью было создать текст, возвеличивавший «только ГОСПОДЬ» и исключавший какой бы то ни было богословский компромисс (М. Smith 1987). Таким образом, Книга Второзаконие, состоящая из трех речей Моисея, произнесенных на берегу реки Иордан между прибытием евреев к Иордану в Числ 33 и вхождением в землю обетованную в книге Ис Нав 3-4, является с богословской точки зрения одним из самых самодостаточных древнееврейских текстов. Выделенные мною четыре литературных элемента говорят об удивительной творческой свободе, позволившей этому народу выразить столь сложное ощущение самих себя как народа Божьего.

К сожалению, мы не знаем, кто именно сумел облечь в форму все эти идеи. Исследователи условно называют этого человека *девторономический редактор*. Тавтология вводится единственно для того, чтобы отличать девтерономическую традицию от священнической. Относительно этой традиции, претендующей на происхождение от самого Моисея, можно в целом сказать следующее:

Пристальное внимание к интерпретации Торы говорит о том, что первыми комментаторами этих фрагментов могли быть *левиты*, игравшие особую роль в толковании Торы (см. 33:8-11).

С другой стороны, совершенно очевидно, что эта традиция тесно связана с *пророческой*. Не относясь к пророческому жанру, Второзаконие местами содержит нечто очень близкое пророчествам (см. особенно 18:15-18).

О данной богословской традиции можно говорить много, но ее страстная приверженность Торе заставляет отступить на второй план представления монархического Израиля о том, что единственный ключ к благополучию народа содержится в безусловном обещании ГОСПОДА, данном дому Давида. Девтерономическая традиция не чужда царско-мессианской идеологии, однако основной составляющей веры для нее по-прежнему остается *подчинение заповедям Торы* (см. 1 Цар 12:14-15, 24-25). В результате девтерономическая традиция, коренящаяся в учении Моисея и чуждая породившей ее эпохе, оказывается в «законнической оппозиции» по отношению к царской власти. Она утверждает, что будущее Израиля связано не с божественным обещанием правящей династии, а с почитанием и исполнением предписаний Торы.

Мы не знаем точного происхождения девтерономической традиции. Может быть, она восходит к священникам, может быть, — к пророкам. Очевидно только то, что ее развитие связано с деятельностью *книжников* — ученых мужей, хранивших рукописи и знание, в рукописях содержащееся. Второзаконие — поворотный момент процесса, в результате которого иудаизм превратился в «религию книги». Процесс этот полностью зависел от «людей книги», отвечавших за правильную интерпретацию текста.

Девтерономическая традиция не ограничивается исключительно Книгой Второзаконие. Она гораздо шире и оказывается особенно заметной в Книге Иеремии, на формирование окончательной версии которой она сильно повлияла. Для написания книги Иеремия дважды обращается к книжникам (см. Иер 36:4, где речь идет о Варухе, и Иер 51:59-64, где говорится о Синае). Книга Иеремии не просто принадлежит девтерономической традиции, но наглядно показывает, как эта традиция книжности сохранялась и передавалась.

Весьма вероятно, что девтеронимическая традиция окончательно сложилась в VII веке до н. э. Но история ее формирования, безусловно, дольше. Скорее всего, в VII веке оформились основные категории Книги Второзаконие, утвердилось присущее ей учение о Завете, послушании и непослушании. Век спустя, в 587 году, Иудея столкнулась с разрушением Иерусалима и депортацией его жителей. Осмысление этого события потребовало значительных интерпретаторских усилий. Можно предположить, что в этот момент более или менее устоявшаяся девтеронимическая традиция оказалась жизненно важной, особенно в среде евреев, находившихся в плену.

Мы можем выделить две формы, в которых продолжала существовать парадигма послушания Завету. Во-первых, это сама Книга Второзаконие. Некоторые фрагменты, вошедшие во вторую речь Моисея, связаны с кризисом вавилонского плена. Так, во Втор 4:29 Моисей говорит о взыскании Бога «там», где Израиль «был рассеян» (4:27). Поскольку «рассеяние» — *terminus technicus*, обозначающий плен, под словом «там», скорее всего, подразумевается Вавилон. То есть даже «там», в вавилонском плену, Израиль может раскаяться и вернуться домой обновленным, послушным народом. Это означает, что уже сформировавшаяся традиция Втор 5:28 продолжала оставаться актуальной и в следующий период.

Напротив, в главе 31 говорится о нарушении Завета и непослушании, о котором «Моисею» говорил ГОСПОДЬ:

И Я сокрою лице Мое *от него* в тот день за все беззакония его, которые он сделает, обратившись к иным богам. Итак напишите себе [слова] песни сей, и научи ей сынов Израилевых, и вложи ее в уста их, чтобы песнь сия была Мне свидетельством на сынов Израилевых; ибо Я введу их в землю, как Я клялся отцам их, где течет молоко и мед, и они будут есть и насыщаться, и утучнеют, и обратятся к иным богам, и будут служить им, а Меня отвергнут и нарушат завет Мой. И когда постигнут их многие бедствия и скорби, тогда песнь сия будет против них свидетельством, ибо она не выйдет из уст потомства их. Я знаю мысли их,

которые они имеют ныне, прежде нежели Я ввел их в землю, о которой Я клялся (Втор 31:18-21).

Главы 4 и 31 оказываются обрамлением основной речи глав 5-28 и подчеркивают то, что в девтеронимической традиции оказалось для последующих поколений наиболее важным. В стихах 30:1-10 выражается забота о «собрании» Израиля «от всех народов», между которыми он рассеян (30:3), что также может служить аллюзией на переселение, жизнь в плену и возвращение домой. Богословская традиция, связанная с *реформированием монархии* в этих условиях, возвращается к своей ранней форме, в которой единственным *условием возвращения домой* оказывается послушание предписаниям Торы.

Во-вторых, среди ученых является общепринятой гипотеза, согласно которой пространное историческое повествование, изложенное в Книгах от Иисуса Навина до Второй книги Царей и рассказывающее о жизни Израиля в земле обетованной до вавилонского плена, представлено именно с точки зрения Второзакония, из-за чего данный материал получил название *девтеронимическая история* (Noth 1981). В результате мы можем отметить, что (а) интерпретация Книги Второзаконие поколением плена, (б) окончательная версия Книги Иеремии, (в) «история», изложенная в Ранних пророках (Книга Иисуса Навина — Вторая книга Царей), указывают на гибкость и жизнеспособность девтеронимической традиции, превратившейся в отчетливое выражение еврейской веры и живой интерпретаторской традиции.

В Пятикнижии девтеронимическая традиция особенно отчетливо видна на фоне священнической традиции. Их соединение представляет собой результат огромного усилия интерпретаторов. В окончательной версии Пятикнижия две традиции противопоставляются друг другу, и нам следует обратить особое внимание на разницу между ними. Это позволит подчеркнуть многообразие учений Торы даже в ее окончательной канонической форме. Книгу Второзаконие следует воспринимать не как простой фиксированный текст,



а как живую интерпретаторскую традицию, продолжавшую развиваться вместе с развитием иудаизма. Присущие ей категории появляются даже в позднейшей христианской традиции, ставшей следующим шагом развития интерпретации этой книги. Книга Второзаконие — яркий пример динамичности текста Торы, в котором повторяются и переосмысливаются древние предания, обретающие форму, в которую привносятся идеи, порожденные новыми историческими обстоятельствами. Жизнеспособность девтеронимической традиции стала основным фактором, позволившим иудаизму сохраниться после разрушения в 587 году до н. э. Иерусалима и всей храмово-монархической системы и во время последовавшего за этим вавилонского плена.

# ГЛАВА 8

## ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ ПО ТЕКСТУ ПЯТИКНИЖИЯ

Окончательная версия Пятикнижия стала значительным литературно-богословским достижением, явившись одним из результатов *процесса оформления еврейской традиции*. В то же время это великий дар Бога, представленного в ее тексте творцом небес и земли, спасителем и законодателем Израиля. Влияние этой литературы на иудаизм невозможно переоценить, поскольку практически вся последующая еврейская литература так или иначе заявляет о связи с этим текстом, стоит в зависимости от него через постоянное комментирование книг Пятикнижия. Христианская новозаветная традиция, в которой появились новые мотивы, связанные с личностью и служением Христа, в этом вопросе лишь немного отличается от иудаистской. Даже в ней основные темы для интерпретации в значительной степени имеют в своей основе именно материалы Пятикнижия и сформированы под их влиянием.

Окончательная авторитетная версия этого текста стала, как мы видели, результатом *длительного и трудоемкого процесса передачи традиции*. Она была создана благодаря собиранию, обработке, переоформлению и переосмыслению значительного материала, повествовательного и законодательного, существовавшего прежде как в устной, так и в письменной формах. Как наглядно продемонстрировал Гункель, возможно в некоторой мере реконструировать исходную форму материалов и отчасти выделить заложенные в ней идеи. Однако еще важнее осознание того, что в окончательной версии этот материал был настолько переоформлен и переосмыслен, что говорить об «изначальном» значении в рамках

библейской интерпретации текста стало весьма проблематично. По мере своего формирования религиозная традиция Израиля вбирала в себя материал самых разных культур. Не стали исключением и мифы, игравшие идеологическую роль в древних цивилизациях. Множественные заимствования из них очевидны. В то же время переработка этих материалов заставила их звучать в новом контексте совершенно по-новому, в соответствии с богословскими установками еврейских интерпретаторов. Имея дело с этими текстами, в каждом конкретном случае приходится заново решать: (а) в какой мере заимствованные тексты сохранили присущее им изначально значение, и наоборот; (б) каким изменениям подверглись тексты с тем, чтобы изначально чуждые им идеи стали их неотъемлемой частью. Однако в любом случае ясно, что речь идет не о методе «ножниц и клея», но о глубоком, сознательном переосмыслении, превращающем текст в нечто иное, отличное от того, чем он был вначале.

Это заимствование и адаптация материала говорят о значительных затруднениях, с которыми сталкиваются исследователи при попытке выделить рассказы о реальных «исторических» событиях. Обычно ученые полагают, что чем к более позднему времени относится описываемое событие, тем с большей долей вероятности оно может претендовать на «историчность». Так как весь процесс создания текста был связан с интерпретаторской деятельностью, можно предположить, что вопрос о том, «как все было на самом деле», не очень волновал еврейскую традицию. Главным в этом процессе было творческое воображение, стремившееся воссоздать в текстах мир, отмеченный присутствием ГОСПОДА, рассказать о реальности, в которой ГОСПОДЬ был главным действующим лицом. Этот рассказ об ином мире и иной реальности принципиально отличается от «истории» в современном смысле этого слова. Относиться к нему как к «истории» будет анахронизмом и не принесет много пользы. Поэтому утверждения подобного рода, встречающиеся в популярной литературе, все равно, критической или апологетической направленности, являются по большей части суб-

ективными, ни на чем не основанными и даже вводящими в заблуждение. В итоге Пятикнижие воспринимается прежде всего как плод творческого воображения. Вопрос же о том, в какой мере «канон» соответствует исторической правде, а в какой оказывается отражением идеологии, остается открытым (Green 1989). Для правильного прочтения текста очень важно воспринимать его не с исторической, а с художественной точки зрения. Но даже в этом случае между *скептиками* и *апологетами* продолжается спор относительно характера творческой интерпретации (Brueggemann 1997, 726-750; Childs 1993; Carroll 1991).

В любом случае процесс развития традиции, начавшийся с *канонической направленности* в осмыслении преданий (J. Sanders 1976) и закончившийся созданием *канонически оформленного текста*, стал очень значительным достижением, объединившим в более или менее единое целое множество обрывков различных традиций (Childs 1979). Слова «более или менее» в данном случае следует воспринимать очень серьезно при интерпретации любого отдельно взятого текста, поскольку некоторые из них подверглись серьезной обработке и в итоге они *гораздо больше* соответствуют «каноническому единообразию», чем другие, сохранившие изначальную традицию и соответствующие «каноническому единообразию» в *меньшей степени*. На протяжении всего длительного процесса оформления традиции, требовавшего значительных усилий, не существовало единого мнения о том, в какой мере должен переосмысляться и перерабатываться исходный материал. Поэтому внимательный читатель должен помнить о принципе «более или менее» постоянно, применяя его по-разному в разных ситуациях. Именно с этой особенностью окончательной версии текста было связано появление очень насыщенной и яркой «церковной экзегезы», целью которой является подчеркивание «большого» соответствия текста каноническому единообразию. Однако, с другой стороны, «церковная экзегеза» спровоцировала появление академических исследований, настаивавших на «меньшем» соответствии изначальных материалов поз-

дней традиции, на их сложности и разнообразии и видевших именно в этом их особую ценность. Это бесконечное противостояние церковного и академического подходов к чтению текста неудивительно. Более того, оно неизбежно, поскольку и «большее», и «меньшее» очевидно присутствуют в окончательной версии текста.

Рассматривая текст Пятикнижия с точки зрения канонического единообразия, мы можем отметить три момента, относительно которых среди интерпретаторов существует определенная степень согласия.

Во-первых, каноническое единообразие всего корпуса зиждется лишь на нескольких *богословских идеях*, остающихся центральными и для синагоги, и для Церкви. Эти темы были выделены в критическом исследовании Мартина Нота и в богословском анализе Герхарда фон Рада (Noth 1972; von Rad 1962). Общий перечень включает следующие темы.

Творение	Быт 1-11
Предки	Быт 12-50
Исход	Исх 1-15
Странствия в пустыне	Исх 16-18
Синайское откровение	Исх 19:1-Числ 10:10
Странствия в пустыне	Числ 10:11-36:13
Истолкование синайского	Второзаконие
Откровения	

Эти части содержат богатейший древний материал, по большей части служащий раскрытию богословских тем тех разделов, с которым он соотносится.

Говоря о списке тем, следует сделать два замечания.

1. Как было отмечено, особенно Джеймсом Сандерсом, Пятикнижие заканчивается смертью Моисея, описанной во Втор 34, где умирающий пророк-законодатель смотрит на землю обетованную, но так и не входит в нее (Sanders 1972). Обстоятельства, описанные в этом тексте, соответствуют обстоятельствам вавилонского плена VI века, когда складывался весь корпус, и дают надежду тем пленникам, которые лишены своей земли. В итоге этот мотив стал основным

для многих поколений евреев диаспоры в последующие периоды. Это повествование, заканчивающееся незадолго до исполнения обещаний и вхождения в землю обетованную, было переосмыслено в главе 11 Послания к Евреям:

И все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства (Евр 11:39-40).

Традиция хорошо знает, где именно должно закончиться повествование и почему оно должно закончиться именно там: она всегда остается открытой для людей, исполненных ожидания и надежды. Эта пока еще не сбывшаяся надежда — не «поражение», но, как отмечал Рудольф Бультман, чувство динамизма, присущего реальности, находящейся в руках созидającego будущее Бога (Bultmann 1963). Такая надежда на Бога полностью соответствует живой реальности общины веры, иудейской и христианской, для которых обещания исполняются не полностью и не полностью «сбываются» надежды, а в истории всеобъемлющее господство в мире ГОСПОДА еще не очевидно. Подобную полноту можно обещать, на нее можно надеяться, но она никогда не наступает.

2. Эти тексты содержат авторитетное изложение основных принципов веры, общих и для евреев, и для христиан. Однако есть одно важное исключение, а именно описание появления иерусалимской элиты, начавшей играть важную роль только в Книгах Самуила и Царей (см. особенно 2 Цар 5:6-10, Пс 77:67-72). Это достижение времен Давида и Соломона в традиционном повествовании, разумеется, отходит на второй план, хотя при внимательном чтении в рассказе о предках избранного народа в Книге Бытия можно обнаружить некоторые намеки на Давида и Иерусалим, поскольку составители окончательной версии текста были хорошо знакомы с последующим развитием событий. В любом случае нормативный текст построен таким образом, чтобы создавалось ощущение ожидания *Царства* (важный мотив для еврейских и христианских мессианских ожиданий), а также

ожидания Храма, которое и для евреев, и для христиан стало равнозначным ожиданию проявления всеобъемлющего присутствия Бога в общине. Понятия «Мессия» и «присутствие» в христианской терминологии очевидным образом соединились с богословским учением об Иисусе, признанном Мессией и воплощенным присутствием Бога.

Во-вторых, несмотря на сложность и длительность процесса складывания текста, в настоящее время ученые говорят об основном влиянии на его окончательную форму *двух великих богословскоинтерпретаторских традиций*, развившихся в период вавилонского плена, но прочно укорененных в ранних этапах истории жизни и веры Израиля. Окончательная форма текста стала результатом соединения *священнической и девтерономической традиций*, которые вместе лежат в основе этой формы.

*Священническая традиция* с присущим ей вниманием к святости и культу, утверждающему святость, произвела окончательную версию текста Бытие — Числа. Эти материалы организованы по принципу «поколений», позволяющему утвердить идею генеалогической преемственности в общине, и ставят своей целью упорядочить учение о святости, содержащееся в синайской традиции (Исх 25-31, 35-40, Лев, Числ 1-10). Даже перед повествованием, непосредственно касающемся заповедей, идет рассказ о происхождении некоторых из них, например, об установлении субботы (Быт 2:1-4а) или обрезания (Быт 17).

К *девтерономической традиции*, центром которой стал Завет Бога с Израилем, в Пятикнижии относится Книга Второзаконие. Согласно общему мнению, «историческое повествование», включающее Книги Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царей, сформировалось именно под влиянием идей Второзакония и содержащихся в нем интерпретационных *тенденций* (Noth 1981). Второзаконие, в отличие от материала священнической традиции, озабочено главным образом правильным устройством экономико-политических отношений в жизни Израиля, хотя не оставляет без внимания и вопросы культовой святости.

Две названные традиции очень отличаются друг от друга, имеют разные акценты и происходят из разных кругов. Очень показательно, что они обе вошли в окончательную версию Пятикнижия. Этот факт указывает на плюрализм раннего древнееврейского канона, включавшего прямо противоречащие друг другу традиции. И в иудаистской, и в христианской экзегезе продолжается спор о противоречиях, существующих внутри канонического текста. Эти противоречия очень важны для определения характера веры, поскольку указывают на то, что канонический текст на самом деле невозможно свести к окончательной и закрытой форме, фиксированному набору учений. Многогранность текста, в свою очередь, определяет динамику и полемичность его интерпретации.

В третьих, очевидно, что сюжет Пятикнижия, составленный священнической и девтерономической традициями и сосредоточенный вокруг нескольких ведущих тем, движется от истории сотворения небес и земли к вхождению народа в землю обетованную. Благодаря этому происходит перемещение фокуса повествования с событий вселенского масштаба на историю Израиля, хотя «вселенское» измерение событий так до конца и не исчезает из текста. Переход от «земли» (*'erets*) к «земле обетованной» (*'erets*) происходит в рассказе о предках Израиля, в Быт 12-36, когда им дается обещание наследия в особенной земле. Причем обещание это в рамках Пятикнижия так и не исполняется. Нет никаких сомнений в том, что земля обетованная, текущая «молоком и медом», заключает в себе обещанное еще при творении плодородие и изобилие. В итоге земля Израиля как «хорошая» земля оказывается воплощением творения, про которое Бог сказал «хорошо весьма» (Быт 1:31).

В Пятикнижии движение от *земли сотворенной* к *земле обетованной* осуществляется через Синай. С рассказом о синайском откровении в Исх 19:1-Числ 10:10 связана почти половина всего материала Пятикнижия. Законодательный корпус сложен и неоднороден по составу. Как и основное повествование, он явился результатом длительного процесса, связанного с



попытками описать историю получения земли в терминах упорядочивания Богом всего творения (Crisseman 1996). В древнем и современном мире обрести землю, обещанную в качестве дара и наследия, можно только, поставив себя и себе на службу определенную идеологию. Следование предписаниям Торы о святости, связанной с Богом, и честность в отношениях с ближними (так четко сформулированные в синайском откровении) помогают как тогда, так и теперь обращаться с данной Богом землей должным образом.

Таким образом, основной сюжетный ход (творение — синайская традиция — земля обетованная) связывает воедино повествование о *даровании земли*, столь значимое для Древнего Израиля, и учение о *послушании*, необходимом для получения этой земли. Это сочетание *безусловного дара* и *условий послушания* — неотъемлемая характеристика дара ГОСПОДА, щедрого в дарении и властного в требованиях. На протяжении нескольких поколений Израиль пытался осмыслить эту взаимосвязь, корнящуюся в самом характере ГОСПОДА. Еврейская традиция никогда не могла избежать этого противоречия, и, возможно, именно благодаря этому факту она развивалась, проходя через множество уровней переосмысления. В целом текст, состоящий из множества разных частей, стал для общины верующих словом Бога, откровением, наставлением в том, как следует жить в мире, где господствует ГОСПОДЬ. Балентайн замечательно описал, как эта традиция превратилась в источник веры для общины, для которой *ожидание* обретения земли оказалось гораздо важнее непосредственного *овладения* и *заселения*:

Процесс, завершившийся канонизацией Пятикнижия, сводился к намеренному сохранению иного мира, где надежда и обещание исполнения божественного замысла оставались живыми и достигаемыми. Еврейская община в земле Йехуд [Иуды] выжила именно благодаря уверенности в этом. Вынужденные жить на границе между жесткой реальностью и упованием на будущее, иллюзорное, но одновременно и реальное, евреи нашли в тексте Торы основание для новой и устойчивой самоидентификации (Balentine 1999, 240).

# ГЛАВА 9

## ПРОРОКИ

Тора (Пятикнижие) представляет собой нормативный канонический текст иудаизма. Все последующие тексты оказываются связанными с ней и уступают ей по статусу. В окончательной версии еврейской Библии материал, следующий за Торой, делится на два раздела — *Пророки* и *Писания*. В этой главе мы будем следовать этому делению, хотя в еврейской традиции оно появилось довольно поздно. Вначале мне бы хотелось привести убедительное на мой взгляд мнение Джона Бартона, считавшего, что все не относящиеся к Торе части канона составляют единое целое, и настаивавшего на отсутствии границы между *Пророками* и *Писаниями*:

Мне кажется очень важным то, что на протяжении очень длительного времени Тора была единственным «Писанием» в полном смысле этого слова, единственным корпусом текстов, определявшим характер и целостность иудаизма. Говоря о том, что все остальные тексты Библии, по сути, представляют собой лишь одну группу, а не две, я имею в виду вторичность всех остальных священных книг по отношению к Торе (Barton 1988, 93).

Признавая логичность суждения Бартона, мы, тем не менее, должны в своих рассуждениях отталкиваться от окончательной, канонической формы данной литературы. Несомненно то, что процесс развития традиции заметно влиял на «второй канон» или деление Пророков, в результате чего последний обрел более или менее симметричную структуру.

Пророческий канон, состоящий из двух частей (см. далее), считается вторичным по отношению к Торе и завися-

щим от нее. С канонической точки зрения Тора — и повествовательный, и законодательный ее материал — представляет собой свод верований и религиозных норм поведения соответственно двум родам текстов, отражающих мысль о верховной власти ГОСПОДА. Пророческий канон стал текстом, связывающим еврейскую веру с жестокой и переменчивой исторической реальностью. Книги пророков — это попытка прочесть историю Израиля и всемирную историю, исходя из обещаний и требований Бога Торы. Последовательность *Тора - Пророки* следует воспринимать как данность, так как она закреплена канонически, хотя, безусловно, с критической точки зрения, соотношение этих двух частей гораздо более сложно. Похоже, что богословские идеи *Ранних Пророков* были сформулированы на основе парадигм, заданных во Второзаконии, и, соответственно, их текст сформировался под сильным влиянием Торы. В *Поздних Пророках*, напротив, восприятие реальности совершенно иное. Среди ученых распространено мнение о том, что пророчества VIII и VII веков до н. э. предшествуют оформлению Пятикнижия. Следовательно, религиозные принципы в пророческой литературе, получившие свое каноническое оформление в Торе, впервые были четко сформулированы в пророческой среде. Эта мысль имела решающее значение во всей библейской критике, начиная со времен Велльгау-зена (см. Wellhausen 1994).

В любом случае очевидно, что пророческая литература пытается в иных обстоятельствах и иным образом высказать то, что говорит Тора, а именно представить и описать мир, организованный ГОСПОДОМ и ответственный перед Ним, создателем небес и земли, Богом Завета, заключенного с Израилем.

## РАННИЕ ПРОРОКИ

В еврейском каноне в раздел Ранних Пророков входят Книга Иисуса Навина, Книга Судей, Первая и Вторая книги

Самуила и Первая и Вторая книги Царей\*. (Следует обратить особое внимание на то, что Книга Руфь, в христианском каноне следующая за Книгой Судей, в еврейском каноне из-за своего достаточно позднего происхождения входит в третью часть Библии, *Писания*.) Эти четыре книги (или шесть, если учесть, что тексты Первой и Второй книг Самуила содержались каждый в двух свитках, так же как и тексты Первой и Второй книг Царей) считаются в еврейской традиции пророческими, что заставляет нас вернуться к значению самого понятия «пророческий». В консервативных христианских кругах под «пророчеством» подразумевается способность *предсказывать* будущее, понимаемое, прежде всего, как предчувствие и прозрение прихода Иисуса. Более либерально настроенные христиане понимают «пророчество» как страстное стремление к *справедливости в обществе*. Однако ни одно из этих определений не поможет нам понять, почему данные тексты названы «пророческими».

Понятие «пророческий» относится к характеру и проблематике текстов в их окончательной версии. Разумеется, в этих материалах содержатся истории о названных и не названных по имени пророках, однако канон называет словом «пророки» сам материал, а не людей, о которых в нем говорится. Пророческой в данном случае является способность воссоздать живую реальность, включая историю Израиля и историю его взаимоотношений с великими государствами Ближнего Востока, в ее тесной связи с не менее осязаемой реальностью, основанной (в данном прочтении) на правлении ГОСПОДА. Сандерс назвал это явление «монотеизирующей тенденцией» (*monotheizing tendency*) канона (J. Sanders 1976). Под этим термином он подразумевает стремление нормативной текстуальной традиции переписать еврейскую историю и переосмыслить основные религиозные принципы заново, с точки зрения единственной,

В Септуагинте, славянском и русском (Синодальном) переводах Библии эти книги носят название — Первая и Вторая книги Царств и Третья и Четвертая книги Царств соответственно. — *Прим. ред.*

непревзойденной реальности ГОСПОДА. Сандерс говорит именно о стремлении, а не о конечном результате, потому что монотеизирующая тенденция так и не достигла своей окончательной цели. В тексте и элементах религии до сих пор можно обнаружить следы более древней, возможно, политеистической религии, не соответствующие израильской концепции единого Бога. Утверждение монотеизма — очевидное намерение создателей канона — нередко вступает в противоречие с изначальными идеями некоторых текстов, не всегда легко вписывавшихся в канонические рамки. Введение в канон текстов Ранних Пророков было сопряжено с серьезной переработкой этих материалов, в результате чего в них появились элементы, превратившие эти тексты в канонические.

Таким образом, мы можем сделать два ключевых вывода, касающихся четырех книг Ранних Пророков. Во-первых, еврейская традиция вкладывает в понятие «пророки» совершенно иное содержание, нежели христианская, называющая эти книги просто «историческими». Вне всяких сомнений, в процессе создания канона происходило обращение к самым разным древним материалам, часть из которых вполне могла отражать историческую реальность. Некоторые ученые очень скептически относятся к использованию этих текстов для изучения «истории», другие же, наоборот, стараются отстаивать историчность библейского повествования, ссылаясь на недостаточность доказательств его вымышленное<sup>TM</sup>. На сегодняшний день большинство ученых соглашались в том, что «историческая достоверность» материалов Ранних Пророков не очень велика, и чем древнее период, о котором идет речь, тем меньше «реальных фактов» можно обнаружить в тексте (Dever 2001; Finkelstein, Silberman 2001). То есть материалы Книги Иисуса Навина и Книги Судей оказываются менее исторически достоверными по сравнению с последней частью — Первая и Вторая книги Царей, где описываются более поздние события.

Вместе с тем важно отметить, что этот материал и не претендует на то, чтобы называться историческим очерком

в современном смысле этого слова. Можно предложить две точки зрения на этот материал, которые уводят нас в сторону от «исторических» притязаний. С одной стороны, он представляет собой *богословское свидетельство*, основанную на вере попытку рассказать о Боге, хотя и о Боге, вовлеченном в живой исторический процесс (Blueggemann 1997, 117-144). Если относиться к этим текстам как к свидетельству веры, то и требования, предъявляемые к ним, будут совершенно иными, нежели требования, предъявляемые к «истории». С другой стороны, очевидно, что данные книги, особенно книги Самуила и Царей, оказываются *интерпретирующим комментарием* к историческим событиям, предположительно известным читателю из других источников. Так, в целом ряде случаев внутри текста содержатся ссылки на некоторые другие источники, позволяющие заинтересованному читателю ознакомиться с историческими событиями (3 Цар 11:41; 14:19, 29). Объективность текста в данном случае полностью отвечает современным требованиям, предъявляемым к историческим источникам. И потому нам остается только принять этот текст за то, чем он является на самом деле, а именно за богословскую демонстрацию смысла истории, переписанной в соответствии с представлением о Боге Торы. Очевидно, что отношение к этим текстам как к истории в корне неверно и противоречит идее создателей канона, объединивших их воедино.

Во-вторых, если мы зададим вопрос о намерении интерпретаторов, превративших эти тексты в последовательное богословское свидетельство, то нам нужно будет обратиться к критической гипотезе Мартина Нота, впервые опубликованной в 1943 году (Noth 1981). В отличие от исследователей, считавших тексты книг Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царей собранием разных источников, Нот предположил, что в данном случае мы имеем дело с пространным «историческим» повествованием, *целостным литературным произведением*, имеющим одну *перспективу толкования* — комментарий на разрушение Иерусалима в 587 году до н. э. и размышление о последовавшем за этим кризисе вавилонского плена. Бо-

лее того, Нот утверждал, что эта богословская перспектива истолкования восходит к Второзаконию. Именно поэтому весь корпус получил название *девторономическая история*, а его автор обозначается как *Девтерономист*. По мнению Нота, автор, историк и богослов одновременно, обращался к древним источникам, но значительно перерабатывал материал в соответствии с представленной во Второзаконии традицией Завета, согласно которой благословение служит наградой за послушание, а проклятие — расплатой за непослушание (Втор 30:15-20).

С этой точки зрения, длинная история Израиля представляет собой историю непослушания. Следовательно, разрушение Иерусалима в 587 году нужно понимать как исполнение проклятия, наложенного ГОСПОДОМ на непокорный народ. Историческое повествование превращается в богословское объяснение разрушения Иерусалима и последующей депортации. На основании того, что 4 Цар 25:27-30 говорит о событиях 562 года («тридцать седьмой год переселения царя Иехонии»), Нот предложил датировать этим годом весь корпус: текст был написан в вавилонском плену, когда народ понял, что его судьба стала следствием его непослушания. Предложение Нота рассматривать Ранних Пророков как часть девтерономической истории оказалось очень плодотворным и привело к появлению множества новых интерпретаций.

С 1943 года гипотеза Нота подвергалась разносторонней критике и переработкам со стороны других ученых (см. Knoppers, McConville 2000; Schearing, McKenzie 1999; de Moor, Van Rooy 2000; Campbell, O'Brien 2000). Предположение Нота о целостности корпуса дважды подвергалось критике: (а) Фрэнк М. Кросс и Ричард Д. Нельсон считали, что основной текст повествования сложился задолго до 587 года, когда он всего лишь подвергся переработке в свете произошедших событий (Cross 1973, 274-289; Nelson 1981); (б) Сменд согласился с датировкой, предложенной Нотом, но затем сам предположил существование более поздней редакции (Smend 1971). Эти альтернативные версии очень

важны, но они не вносят серьезных изменений в гипотезу, предложенную Нотом.

Для наших целей гораздо более существенны две другие гипотезы, касающиеся богословского содержания этих текстов. Согласно этим гипотезам, корпус Ранних Пророков содержит нечто большее, чем просто попытку объяснить факт разрушения Иерусалима в 587 году: (а) фон Рад говорит о пронизывающем весь текст обещании, данном Давиду в 2 Цар 7, и предполагает, что загадочная концовка 4 Цар 25:27-30 указывает на возможную связь династии Давида с будущим Израиля (von Rad 1962, 342-347); (б) Ханс Вальтер Вольф уделяет особое внимание покаянию, о котором говорится во Втор 4:29-31; 30:10-15 и 3 Цар 8:31-46 (Wolff 1982). Вольф предполагает, что идеи покаяния и возвращения к соблюдению заповедей Торы были связаны с общими размышлениями о послевоенной судьбе Израиля, нашедшими полное воплощение в реформе Ездры.

В любом случае читателям Ранних Пророков следует принимать во внимание богословское содержание всего корпуса в целом. Критический анализ этого содержания подразумевает рассмотрение гипотезы Нота в одной из ее возможных форм.

## ПОЗДНИЕ ПРОРОКИ

Термин *Поздние Пророки* относится к следующим четырем книгам: Исайи, Иеремии, Иезекииля и Книга Двенадцати. В последнем случае обычно принимается, что двенадцать меньших «пророческих книг» составляли один свиток — четвертый. Таким образом, четыре книги Поздних Пророков оказываются симметричным дополнением к четырем книгам Ранних Пророков, а восемь книг вместе составляют полный пророческий канон.

Как мы уже видели, книги, причисляемые к Ранним Пророкам (Книга Иисуса Навина, Книга Судей, Первая и Вторая книги Самуила и Первая и Вторая книги Царей), не явля-



ются «историческими» в нашем обычном понимании этого слова. Подобным же образом адекватное понимание книг Поздних Пророков (Исайя, Иеремия, Иезекииль и Двенадцать малых пророков) должно повлечь за собой смещение основного акцента с личности пророка на саму пророческую книгу (Petersen 2002, 1-45 и далее). Начало пророческим книгам могли положить запомнившиеся народу изречения отдельных пророков. Однако со временем благодаря редакторской работе личность пророка практически полностью исчезает из текста. Пророческие книги в их современной форме — это результат длительного развития традиции, которая когда-то была увязана с вполне конкретными именами. Главную роль в формировании этих книг сыграл процесс интерпретации, целью которого было подчеркивание принципов веры, выходящих далеко за пределы конкретной личности.

Важно отметить, что в различных пророческих книгах можно обнаружить совершенно разные траектории развития богословской мысли. Так, например, Исайя в ее окончательной форме представляет собой размышление об иерусалимской *храмово-монархической традиции*. Иеремия происходит из тех же кругов, что и девтерономическая история, и сосредоточена вокруг центральной роли *Торы*. В Иезекииле главной темой оказывается *святость*, что указывает на ее связь со священнической традицией, зафиксированной в Пятикнижии. В трех книгах великих пророков продолжается развитие интерпретаторских традиций, отражающих основные богословские интересы иудаизма в соответствующем порядке перечисления книг: царский храм, Тора, святость. Три пророческие книги представляют собой компендиум основных положений еврейской веры.

Говоря о текстах Поздних Пророков, особое внимание следует обратить на Книгу Двенадцати или, как эти книги называются в христианской традиции, двенадцать книг *Малых Пророков*. В библейской критике каждая из книг этой части является самостоятельным целым, связанным с именем отдельного пророка. Все они исследователями опре-

деленным образом сгруппированы по хронологическому принципу. Так, пророки Осия, Амос и Михей относятся к VIII веку до н. э., Наум, Аввакум и Софония — к VII, Аггей, Захария и Малахия — к персидскому периоду. Оставшиеся книги Иоиля, Ионы и Авдия считаются в библейской критике поздними. Их место в каноне никак не связано с историческим контекстом, в котором они возникли.

В последнее время появился целый ряд исследований, рассматривающих книги Малых Пророков как целостный последовательный текст, каноническая форма которого построена в соответствии с определенным замыслом. Подобные гипотезы разрабатывались Ногальски и Хаусом. Однако в итоге их рассуждения привели к тому, что все пророческие книги оказались оторванными от их исторического контекста, будучи объединены лишь окончательной литературной формой целого текста (Nogalski 1993; House 1990; Nogalski, Sweeney 2000). Подобные гипотезы появились совсем недавно и еще не разработаны детально. Однако их неоспоримое достоинство заключается в попытке взглянуть на текст Малых Пророков как на целостное произведение.

Четыре свитка Поздних Пророков связаны с разными именами, отражают разные интересы и цели интерпретаторов и имеют разную историю развития. Но, даже учитывая это разнообразие, невозможно не заметить определенные интерпретационные «модели», общие для разных книг. Например, книга пророка Иезекииля отчетливо делится на две части: главы 1-24, повествующие о *суде* над Иерусалимом, и главы 25-48, касающиеся *восстановления* города. Несколько отличается от нее книга пророка Исая, где граница проходит между 1-39 и 40-66 главами, посвященными соответственно *суду* и *надежде*. Несколько сложнее выделить части в книге пророка Иеремии, однако даже в отношении ее очевидно, что книга Утешения (главы 30-31, см. также главы 32-33) и пророчества о народах (главы 46-51) содержат в себе возвешение надежды. Таким образом, каждая из книг по-разному говорит о разрушении и плене — событиях столь

важных для авторов деветерономической истории, однако вместе с тем все они говорят и о надежде Израиля на обещание, данное когда-то ГОСПОДОМ. В собрании Малых Пророков ту же мысль можно обнаружить в последних частях книги пророка Захарии и в конце книги пророка Малахии (Мал 4:5-6).

Очевидно, что Поздние Пророки были намерено отредактированы с целью ввести в них две идеи: *Божьего суда*, в результате которого Израиль оказался в плену и на грани уничтожения, и *Божьего обещания*, обращающего взоры Израиля к будущему, которого он никогда не сумел бы достичь самостоятельно. Эта модель лучше всего была описана Клементсом:

Именно элементы взаимосвязи между пророческими книгами и убеждение в том, что все они обращены к одной теме — теме разрушения и обновления Израиля, — привели к тому, что к каждой из них было добавлено послание надежды, провозглашенное после 587 года до н. э. (Clements 1977, 48).

Благодаря этому мы можем понять ценность и значение обработки, которой подверглись пророческие книги в процессе формирования канона, в результате чего к предупреждению о разрушении и бедствиях было добавлено обещание, вселяющее надежду на восстановление (Clements 1977, 49).

По мнению Клементса, тема «смерти и возрождения» пронизывает весь пророческий канон, книги Ранних и Поздних Пророков. Такое его редактирование и осмысление стало ответом на живой опыт общины, интерпретировавшей эти тексты:

Нам не нужно забывать о том, что Пророки — это собрание собраний текстов, в результате формирования которого появился целостный пророческий канонический корпус, близкий к Пятикнижию. Как и Пятикнижие, составленное на основе разных источников и разных материалов, Ранние и Поздние Пророки, объединенные общей темой,

вобрали в себя сохранившиеся фрагменты разных пророчеств, произнесенных людьми, обладавшими божественным вдохновением. Они говорят о смерти и возрождении Израиля как об актах божественного суда и спасения (Clements 1977, 53).

Таким образом, мы можем увидеть, что канонический текст и Ранних и Поздних Пророков подвергся значительной и целенаправленной интерпретации. В собрании Ранних Пророков «история» превратилась в пространный *богословский комментарий* на прошлое Израиля. Собрание Поздних Пророков из сборника личных речений определенных пророков превратилось в *богословскую декларацию* божественного обещания о будущем. И богословский комментарий (Ранние Пророки), и богословская декларация (Поздние Пророки) стали нормативными текстами, в то же время оставаясь источниками надежды для общины, переживающей глубокий кризис плена и рассеяния. Благодаря пророческому канону община могла защитить свою веру от превратностей исторической судьбы. Пророческий канон свидетельствовал о том, что ГОСПОДЬ, управляющий прошлым, настоящим и будущим, может явить иной мир, противостоящий всеобщему отрицанию и разочарованию, основанный на Его твердом намерении создать новый Иерусалим, новую Тору, новый Завет, новый Храм. . . все новое:

Так говорит ГОСПОДЬ,  
открывший в море дорогу,  
в сильных водах стезю,  
выведший колесницы и коней,  
войско и силу; все легли  
вместе, не встали;  
потухли как светильня, погасли.  
Но вы не вспоминаете прежнего  
и о древнем не помышляете. Вот, Я  
делаю новое; ныне же оно явится;  
неужели вы и этого не хотите знать?  
Я проложу дорогу в степи,  
реки в пустыне.

Полевые звери прославят Меня,  
шакалы и страусы, потому что Я  
в пустынях дам воду,  
реки в сухой степи, чтобы поить  
избранный народ Мой.

Этот народ Я образовал для Себя;  
он будет возвещать славу Мою.

(Ис 43:16-21)

# ГЛАВА 10

## КНИГА ИИСУСА НАВИНА

**П**ереход от Второзакония к Книге Иисуса Навина — не просто передача руководства молодому поколению (Втор 31:1-8, Ис Нав 1:1-9). Это переход от последнего свитка Торы — основополагающих текстов, главное действующее лицо в которых — Моисей, — к Ранним Пророкам, корпусу текстов, посвященных описанию кризиса в земле Израиля; от нормативной литературы, чей статус связан с личностью Моисея, к более спорной последующей части. Это также переход Израиля от *оптимистического предощущения* получения земли обетованной к *исполненному конфликтов ее действительному завоеванию*.

Эта очень важная перемена описывается в тексте Ис Нав 5:12 следующим образом:

А манна перестала падать на другой день после того, как они стали есть произведения земли, и не было более манны у сынов Израилевых, но они ели в тот год произведения земли Ханаанской.

Пока ГОСПОДЬ питал Израиль манной (вероятно, дар манны, впервые появившейся в Исх 16, сохранялся вплоть до конца повествования в Торе), жизнь народа зависела только от Его милости. Когда Израиль входит в землю обетованную, Бог перестает поддерживать людей материально, вынуждая их обрабатывать землю. Манна, посылаемая ГОСПОДОМ, освобождала Израиль от забот, связанных с самообеспечением. Теперь они были вынуждены заняться сельским хозяйством и ознакомиться с реальной жизнью в данной им земле. Частью этой реальности стало местное население,

крайне чуждое в своем мировосприятии по отношению к еврейским социальным и богословским воззрениям.

Иисус Навин понимал: как только он начнет действовать, манна исчезнет. Народ, способный вести войну, должен быть в состоянии прокормить себя сам. Когда Иисус Навин вводит народ в землю, Бог перестает обеспечивать людей всем необходимым. Они начинают встречаться с испытаниями и опасностями взрослой жизни, жизни политики, а не мифа, жизни, предлагающей разные варианты выбора.

Израиль, входящий в землю Ханаанскую, оказывается слабым и уязвимым, как и все кочевники. С завершением книг Моисеевых начинаются исторические книги. Теперь их главными героями станут солдаты и пророки, судьи и цари. Обещание Бога Израиля все еще остается в силе, но Его присутствие становится менее очевидным.

Иисус Навин жил в трагический момент разрушения мифа. Возможно, он был первым современным человеком. Когда он начинает действовать, исчезает манна, начинается кровопролитная война, раздробленные племена не объединяет даже ковчег Завета. Но его бездействие стало бы отречением от возложенной на него миссии, предательством Моисея и Бога (Apple 1987, 67).

Обычно в Книге Иисуса Навина выделяют две основные части, а также введение и заключение, служащие девтеронимическим обрамлением для текста. В первой части речь идет о том, как происходило завоевание земли «ханаанеев» и как она перешла во владение Израиля (Ис Нав 2-12). Эта часть собрана в единое целое из отдельных, не зависящих друг от друга повествований. Материал здесь самый разнообразный.

Главы 3 и 4 рассказывают о пересечении реки Иордан. Вероятно, этот текст быш когда-то частью периодически совершавшегося литургического действия, связанного с пересечением реки, — центральным актом богословской драмы вхождения Израиля в землю обетованную. Пересечение Иордана оказывается реминисценцией и повторением событий исхода:

Когда спросят в последующее время сыны ваши отцов своих: «что значат эти камни?», скажите сынам вашим: «Изра-

иль перешел чрез Иордан сей по суше», ибо ГОСПОДЬ Бог ваш иссушил воды Иордана для вас, доколе вы не перешли его, так же, как ГОСПОДЬ Бог ваш сделал с Чермным морем, которое иссушил пред нами, доколе мы не перешли его, дабы все народы земли познали, что рука ГОСПОДНЯ сильна, и дабы вы боялись ГОСПОДА Бога вашего во все дни» (Ис Нав 4:21-24).

Эти главы обрамлены главами 2 и 6, рассказывающими о разрушении Иерихона и о первых военных победах, совершенных сразу же после пересечения Иордана. Основной мотив этих фрагментов — прославление разрушений, произведенных Господом (6:15), но в них также уделяется внимание рассказу о заключенном с Раав «сепаратном мире», указывающему на то, что отношения с нееврейским населением Ханаана не были простыми и однозначными (6:24).

Глава 7 говорит о поражении Израиля в долине Ахор (7:26), описывая при этом жесточайшую дисциплину, существовавшую в стане израильтян, обусловленную их пониманием Бога и основанную на безоговорочной верности общине в период военной опасности.

Глава 8 описывает победу в битве при Гае, захват которого был подобен захвату Иерихона.

Глава 9, представляющая собой историю, близкую повествованию о Раав в главах 2 и 6, рассказывает о гаваонитах. Это еще одна история о взаимоотношениях израильтян с нееврейским населением земли обетованной.

Главы 10 и 11 продолжают рассказ о великих завоеваниях Иисуса Навина, в главе 12 снова кратко описываются все завоевания Израиля.

Таким образом, первая часть посвящена рассказу о том, как Израиль под руководством Иисуса Навина по приказу ГОСПОДА завоевал важнейшие части земли Ханаанской.

В последние десятилетия вокруг этих глав не прекращаются споры. Если, хотя бы условно, допустить, что здесь мы имеем дело с реальными историческими событиями, без ответа останется вопрос о природе «завоевания». В современной библеистике наиболее популярны три версии.



1. Завоевание было стремительным. В результате *яростной атаки* Израиль захватил землю Ханаанскую посредством высочайшего военного мастерства. Военное мастерство, равно как и военная жестокость, безусловно, связано с волей ГОСПОДА. Главная цель одного из величайших повествований о военных подвигах — описать силу и эффективность руководства ГОСПОДА и Его верность. Эсхатологическое «свидетельство» такого завоевания с современной точки зрения весьма проблематично. Этот материал, вне какого бы то ни было контекста, представляет собой сильный довод в пользу веры Израиля.

2. Завоевание больше походило на *инфильтрацию*, в ходе которой небольшие группы евреев заселяли землю Ханаанскую в разных частях, захватывая только то, что они могли захватить. Эта версия более реальна, учитывая присутствие местного населения, которое не могло просто исчезнуть с лица земли. Такая оценка соответствует описанию Книги Судей 1:1-2:5, в пользу этого говорит и «исключение», сделанное для Раав (Ис Нав 6:24) и для гавваонитов или хиввеев (9:22-27), которым позволили жить вместе с Израилем.

3. Согласно третьей точке зрения, очень популярной среди современных исследователей и принимаемой автором данной книги, повествование о завоевании отражает внутреннюю борьбу между разными слоями населения Ханаана (без вторжения извне). Эта внутренняя борьба велась между городской элитой, облагавшей налогами и эксплуатировавшей сельское население, и крестьянами, восставшими под руководством Иисуса Навина во имя ГОСПОДА против господствовавших ханаанейских городов-государств ради создания новой социально-экономической системы. Эта гипотеза, наиболее четко сформулированная Готвальдом, подтверждается списком городов, бывших символом и сосредоточением эксплуататорской власти, приведенном в 12:7-24 (Gottwald 1979). Движение, начатое Израилем во славу ГОСПОДА, понимается в контексте этой гипотезы как восстание против господствующей эксплуататорской политико-экономической системы.

Все эти гипотезы по-разному оцениваются учеными и постоянно пересматриваются, но все они говорят о том, что главы 1-12 Книги Иисуса Навина представляют собой основу исторической памяти Израиля. Однако важно учитывать, что этот текст в нынешней форме очень далек от «историчности». Его следует воспринимать как художественное произведение, цель которого — богословское и идеологическое обоснование заселения Ханаана. Акцент на идеологической направленности материала и пренебрежение его историческими корнями в конечном счете приводят к тому, что «исторические» элементы практически не имеют значения и мало интересуют традицию. Важнее всего то, что в этом тексте содержится метаисторическое обоснование израильских притязаний на землю. В любом случае следует признать, что каким бы ни было *намерение* авторов, реальной *функцией* текста стало именно обоснование притязаний израильтян, нивелирующее притязания других народов на эти территории.

Во второй части Книги Иисуса Навина, в главах 13-19, описываются границы территорий. Иисус Навин разделяет уже завоеванную землю между несколькими коленами, составляющими Израиль. Подробный перечень границ может отражать действительное разделение земли Иисусом Навином после завоевания. Однако, как уже отмечалось, «историческая» составляющая рассказа о завоевании крайне сомнительна. Историческая ценность описания разделения земли во второй части еще более сомнительна. По мнению исследователей, это описание было создано гораздо позже и отражает либо границы, существовавшие в одну из последующих эпох, либо вообще представляет собой идеализированный рассказ о том, «как все могло быть». В любом случае, этот текст служит все той же цели — легитимации земельных притязаний, основанной на авторитете Иисуса Навина, который, в свою очередь, был уполномочен Моисеем, получившим власть от Бога, главного хозяина земли. Как пояснял Вайнфельд, распределение земли между самыми удобными вассалами было во всем Древнем мире царской прерогативой

(Weinfeld 1970). О власти царя над землей говорится, например, во 2 Цар 9. Подобное наблюдение дает нам возможность предположить, что это история о том, как ГОСПОДЬ, Бог Израиля, обладающий верховной властью над землей Ханаанской, дал ее своему любимому вассалу, Израилю.

На чем бы ни основывались эти тексты, узаконивающие владение Израилем Ханааном, — а к их историческим притязаниям следует относиться с изрядной долей скептицизма, — очевидно, что история, политика и география оказываются в глазах последующих комментаторов тесно связанными с богословием. Это особенно заметно в случае с Халевом, другом Иисуса Навина, известным своей верностью. Иисус Навин обещает Халеву землю:

И клялся Моисей в тот день и сказал: «земля, по которой ходила нога твоя, будет уделом тебе и детям твоим на век, ибо ты в точности последовал ГОСПОДУ Богу моему (Ис Нав 14:9).

Иисус благословил его, и дал в удел Халеву, сыну Иефоннину, Хеврон. Таким образом Хеврон остался уделом Халева, сына Иефоннии, Кенезеянина, до сего дня, за то, что он в точности последовал повелению ГОСПОДА Бога Израиля (Ис Нав 14:13-14).

Вместе с тем богословское описание распределения земли не чуждо некоторого «реализма», что наглядно демонстрируют два примера. В стихе 17:12 говорится о том, что «Хананеи остались жить в земле сей». Это утверждение полностью соответствует описанию Книги Судей 1:1-2:5. В стихах 17:14-18 распределение земли оспаривается частью «колена Иосифа». Видимо, даже поздняя, идеализированная версия разделения земли не казалась безупречной.

Особо следует отметить два замечания, сделанные в конце повествования о разделении земли. В стихе 19:51 говорится: «И кончили разделение земли». По мнению Бленкинсоппа (Blenkinsopp 1992), эта формула параллельна завершению рассказа Священнического кодекса о творении: «Так совершены небо и земля и все воинство их» (Быт 2:1, курсив добавлен), — и концовке рассказа о постройке скинии:

Так *кончена* была вся работа для скинии собрания; и сделали сыны Израилевы всё: как повелел Господь Моисею, так и сделали (Исх 39:32, курсив добавлен).

И так *окончил* Моисей дело (Исх 40:33, курсив добавлен).

Параллели между тремя текстами очень важны и позволяют предположить, что авторы священнической редакции, сформировавшейся в плену, считали *творение, постройку скинии и разделение земли* тремя элементами преодоления хаоса. Благодаря этим параллелям становится ясно, почему разделение земли описывается так детально. Это описание параллельно подробному описанию постройки скинии в Исх 25-31 и 35-40.

Однако гораздо важнее другая заключительная формула в конце Книги Иисуса Навина, в стихах 21:43-45, выделенная фон Радом:

Таким образом отдал ГОСПОДЬ Израилю всю землю, которую дать клялся отцам их, и они получили ее в наследие и поселились на ней. И дал им ГОСПОДЬ покой со всех сторон, как клялся отцам их, и никто из всех врагов их не устоял против них; всех врагов их предал ГОСПОДЬ в руки их. Не осталось неисполненным ни одно слово из всех добрых слов, которые ГОСПОДЬ говорил дому Израилеву; все сбылось.

Этот текст стал подлинным завершением рассказа о распределении земли, поскольку слово «покой» означает, что все израильские племена и все социальные группы обрели свое место. Здесь мы имеем дело не просто с формулой, завершающей историю о *разделении земли*. Эта же формула завершает все повествование о *завоевании Ханаана*. Как заметил фон Рад, эти стихи не только завершают две части Книги Иисуса Навина (von Rad 1966, 70-74), но и служат логической концовкой всего Шестикнижия — длинной истории, рассказывавшейся на протяжении шести книг, которая началась с обещания, данного Аврааму. Эти слова говорят о том, что обещание, данное Богом Аврааму, затем его сыну

и сыну его сына, а затем поколению, вышедшему из Египта (Исх 3:7-9), чудесным образом исполнилось. Тема обетования земли подошла к завершению. ГОСПОДЬ полностью исполнил свое обещание, и Израиль получил землю, в которой он мог жить в безопасности.

Остается только отметить, что две части, повествующие о завоевании земли и о ее распределении между коленами, обрамлены фрагментами с характерным для девтеронимической традиции акцентом на послушании Торе. Возможно, изначально история обретения земли обетованной фокусировалась только на обещании ГОСПОДА и смелости Израиля. Благодаря девтеронимическому обрамлению в историю был введен новый элемент: обретение земли оказалось в прямой зависимости от послушания народа заповедям Торы:

Только будь тверд и очень мужествен, и тщательно храни и исполняй весь закон, который завещал тебе Моисей, раб Мой; не уклоняйся от него ни направо ни налево, дабы поступать благоразумно во всех предприятиях твоих. Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно. Вот Я повелеваю тебе: будь тверд и мужествен, не страшись и не ужасайся; ибо с тобою ГОСПОДЬ Бог твой везде, куда ни пойдешь (Ис Нав 1:7-9).

Они в ответ Иисусу сказали: все, что ни повелишь нам, сделаем, и куда ни пошлешь нас, пойдём; как слушали мы Моисея, так будем слушать и тебя: только ГОСПОДЬ, Бог твой, да будет с тобою, как Он был с Моисеем; всякий, кто воспротивится повелению твоему и не послушает слов твоих во всем, что ты ни повелишь ему, будет предан смерти. Только будь тверд и мужествен! (Ис Нав 1:16-18).

ГОСПОДЬ Бог ваш Сам прогонит их от вас, и истребит их пред вами, дабы вы получили в наследие землю их, как говорил вам ГОСПОДЬ Бог ваш. Посему во всей точности старайтесь хранить и исполнять все написанное в книге закона Моисеева, не уклоняясь от него ни направо, ни налево. Не сообщайтесь с сими народами, которые остались между вами,

не воспоминайте имени богов их, не клянитесь [ими] и не служите им и не поклоняйтесь им, но прилепитесь к ГОСПОДУ Богу вашему, как вы делали до сего дня (Ис Нав 23:5-8).

Эти стихи совершенно изменяют восприятие текста. Жестокость и воинская доблесть уходят в нем на второй план. По мнению Девтерономиста, обрести обетованную землю можно единственно через полное послушание Торе, что в данном контексте является не чем иным, как ссылкой на заповеди девтерономической традиции.

Более того, в главе 23 признается, что именно смешение Израиля с другими народами и, как следствие, отказ от бескомпромиссного следования Завету с ГОСПОДОМ содержали в себе главную угрозу неповиновения Торе (Ис Нав 23:7). Опасные последствия непослушания переданы при помощи характерной для Второзакония риторики божественной ревности: перечисляются все «беды» (Ис Нав 23:15), которые может вызвать строптивость:

Если вы преступите завет Господа Бога вашего, который Он поставил с вами, и пойдете и будете служить другим богам и поклоняться им, то возгорится на вас гнев Господень, и скоро сгибнете с этой доброй земли, которую дал вам Господь (Ис Нав 23:16).

Очевидно, что за этими девтерономическими фрагментами стоят реально пережитые разрушение и переселение 587 года. Как отмечал Мартин Нот, Книга Иисуса Навина служит основной цели девтерономической традиции — комментирует кризис 587 года до н. э. С самого начала, с момента обретения земли Израилю говорится об условиях, на которых он получил землю и которые он, согласно этому тексту, нарушил. Удивительнее всего то, что рядом со словами «все сбылось» (21:45) стоит предупреждение Израилю о несчастьях, которые наступят затем (23:15).

Особое внимание следует обратить на главу 24. Самые разные исследователи считают ее ключевой. Согласно Втор 11:29-30; 27:11-13 и Ис Нав 8:30-35, горы Гевал и Гаризим, расположенные близ Сихема, связаны с заключением Заве-

та. В главе 24 описана церемония заключения Завета, в ходе которой Иисус Навин пересказывает еврейское предание, имеющее повествовательную форму (ст. 3-13), Израиль клянется соблюдать требования ГОСПОДА (ст. 16-24) и Иисус Навин связывает Израиль с Богом и Его заповедями узами торжественной клятвы (ст. 25). Этот текст, скорее всего представляющий собой литургическую стилизацию, становится завершением всего предшествующего повествования и указывает на формирование Израиля как особого народа на новой земле. Что касается историчности этого текста, то он представляет собой литературный, художественный пересказ событий, вероятно, когда-то действительно имевших место, а может быть, воплощает надежду Израиля на идеальное будущее. В любом случае, согласно описанию Книги Иисуса Навина, народ Израилев получил возможность мирно жить в земле, данной ему ГОСПОДОМ. Он получил эту землю благодаря верности ГОСПОДА, собственной смелости и воинской жестокости. В данном случае все эти характеристики сведены вместе без каких-либо комментариев или оговорок. Однако сочетание верности ГОСПОДА, смелости изральтян и жестокостей, описанных в рассказе, выглядит несколько странно и проблематично, хотя для автора библейского текста в них нет ничего странного.

Проанализировав текст, можно обнаружить три элемента, на которые читатель должен обратить особое внимание.

1. Книга Иисуса Навина, повествующая о завоевании и разделении земли в контексте девтеронимической традиции, изначально, вероятно, была сосредоточена на рассказе о получении земли. Однако ее окончательная версия стала итогом богословских размышлений поколения, угнанного в плен, пережившего потерю земли и надеявшегося вновь ее обрести. Очевидно, что возвращение из плена и новое обретение земли не могли быть связаны с военным захватом. Напротив, в соответствии с девтеронимическими воззрениями, уповать следовало исключительно на обретение земли через соблюдение заповедей Торы. Именно поэтому для общины эпохи плена и после пленного периода соблюдение запове-

дей оказывается основным признаком возрождения иудаизма. Трудно сказать, в какой мере был переработан древний текст, полный сцен насилия, и в какой мере переработанный материал еще сохраняет остатки этого повествования о жестокостях захватнической войны, предшествовавшего его переосмыслению с позиций Торы. Сочетание воспоминаний о совершенной с божественного ведома жестокости и требований следования *заповедям Торы* оказывается главной интерпретаторской проблемой Книги Иисуса Навина, для которой не существует простого и очевидного решения.

2. Для богословского осмысления Ветхого Завета нет вопроса более сложного, чем вопрос о пронизывающем значительную часть текста насилии, проявленном израильтянами (Schwartz 1997; Weems 1995; Dempsey 2000). Во всей Библии нет текста более жестокого, чем этот. В соответствии с древней традицией, сохраненной в Книге Бытия, земля была *обещана* народу Израиля, однако исполнение этого обещания оказалось сопряженным с жестоким *военным захватом*. Захват этот ничем не отличался от военных операций других государств Древнего Ближнего Востока. Как и теперь, так и тогда война была «адам». Как теперь, так и тогда ничто не могло оправдать войну. Сутью войны всегда остаются безжалостная агрессия, жестокие убийства, разрушение мира и уничтожение мирного населения, особенно женщин и детей, становящихся «случайными жертвами».

Рассказы о завоевании Иерихона (2, 6), Гая (8), разных царей (10:16-43), Асора (11) — это описания жестоких нападений Израиля, завершавшихся полным истреблением противника. Как уже было отмечено, все эти истории перешли в отредактированное повествование из древнего в процессе передачи традиций.

Разные комментаторы неоднократно задавались вопросом о том, как воспринимать преобладающую в тексте жестокость. В качестве самого частого объяснения предлагается мысль о том, что все подобные жестокости в тексте носят идеологический, а не исторический характер. Идеология же построена на представлении о праве, оправдывающем само



себя и чуждом любой критической рефлексии. Подобный способ мышления в значительной мере способствует пониманию данного текста. Однако это объяснение не учитывает одного важного момента: описанная жестокость не являлась следствием человеческого произвола, но была следствием исполнения повеления ГОСПОДА, частью исполнения данного Им когда-то обещания. Можно было бы предположить, что эта идеология настолько сильна, опасна и самодостаточна, что она использует ГОСПОДА, чтобы обосновать право на жестокость. Как бы то ни было, в окончательной версии текста ГОСПОДЬ остается источником «оправдания» жестокости, допустимой, поскольку речь идет о действиях, совершаемых Его народом. Говоря о богословском «реализме» текста, мы вынуждены говорить о жестокости, присущей ГОСПОДУ и, более того, оказывающейся частью Его личности (Miles 1995). Возможно, нам очень трудно допустить подобное, но любое другое прочтение текста было бы нечестным и скрывало бы истинную природу ГОСПОДА, описанную здесь. Если наше допущение верно, то ГОСПОДЬ, Бог Израиля, способен проявлять жестокость не только по отношению к врагам Израиля, но — позже — и по отношению к самому Израилю. В качестве контраргумента можно было бы указать на христианскую традицию, предвосхищенную в стихах 11:8-9 Книги пророка Осии, согласно которой смерть Иисуса была жестокостью, направленной Богом на самого Себя. Подобный ход мысли лишь предположителен. Даже он не может полностью объяснить образ ГОСПОДА, рельефно отраженный в этом тексте. Он также не решает множества вопросов, встающих перед христианской традицией при размышлении о жестокостях, совершенных во имя Бога на протяжении долгой истории Западного мира.

Особое выражение жестокость, присущая ГОСПОДУ, обрела в понятии *herem* (Stern 1991). Оно обозначает архаичную веру в то, что посвященные ГОСПОДУ вражеские трофеи должны быть «преданы закланию». Понятие *herem* несколько раз встречается, например, в главе 10 Книги Иисуса Навина и переводится именно как «предавать закланию»:

И пошел Иисус и все Израильтяне с ним из Лахиса к Еглону и расположились подле него станом и воевали против него; и взяли его в тот же день и поразили его мечом, и все дышащее, что находилось в нем в тот день, *предал он закланию*, как поступил с Лахисом. И пошел Иисус и все Израильтяне с ним из Еглона к Хеврону и воевали против него; и взяли его и поразили его мечом, и царя его, и все города его, и все дышащее, что находилось в нем; никого не оставил, кто уцелел бы, как поступил он и с Еглоном: *предал закланию* его и все дышащее, что находилось в нем. Потом обратился Иисус и весь Израиль с ним к Давиру и воевал против него; и взял его и царя его и все города его, и поразили их мечом, и *предали закланию* все дышащее, что находилось в нем: никого не осталось, кто уцелел бы; как поступил с Хевроном и царем его, так поступил с Давиром и царем его, и как поступил с Ливною и царем ее. И поразил Иисус всю землю нагорную и полуденную, и низменные места и землю, лежащую у гор, и всех царей их: никого не оставил, кто уцелел бы, и все дышащее *предал закланию*, как повелел ГОСПОДЬ Бог Израилев (Ис Нав 10:34—40, курсив добавлен).

Именно через представление о *heret*, глубоко укорененном в сознании Израиля, соединяются *военная жестокость* и *воля ГОСПОДА*: воля ГОСПОДА оправдывает и обосновывает уничтожение, вплоть до геноцида.

3. С чем бы ни было связано оправдание жестокости, даже при введении в текст мотива обусловленности овладения землей соблюдением заповедей Торы, Книга Иисуса Навина была и остается для Израиля богословским обоснованием *земельных притязаний*. «Земля Ханаанская» превращается сначала в «землю обетованную», а затем в «Святую землю». Основная цель этих богословско-идеологических притязаний — полностью вычеркнуть коренное население из истории этой земли, словно оно никогда там не жило и не имеет на нее никакого права. Без сомнения, текст служит для того, чтобы переписать историю Ханаана и историю его смешанного населения (Levenson 1985).

Нет никаких сомнений в том, что и сейчас текст имеет ту же функцию. Он очевидным образом связан с политикой

Государства Израиль, проводимой по отношению к палестинцам. Этой же идеологией руководствовались европейцы и американцы, захватывая территории североамериканских индейцев. Во всем мире европейская колониальная политика основывалась на этом тексте, оказавшем очень пагубное влияние на современную историю (Gunn 1998):

По-моему, библейские тексты, рассказывающие об обещании земли и о ее даровании, разрушительны по сути. Они внесли ощутимый вклад в историю войн и преступлений против человечества во всех регионах, предоставив божественное одобрение западной колонизаторской политике, стремящейся «посеять зерна прогресса» в сердце тьмы. Параллели, существующие между событиями мировой истории и ветхозаветными сценами, легли тяжким грузом на плечи библейской традиции. Библейская жестокость спровоцировала жестокость, стала образцом для преследований, покорений и уничтожений, проводившихся столетия спустя. Все это ставит перед исследователями очень трудные задачи. Однако этноцентризм, ксенофобия и милитаризм, присущие библейскому рассказу о происхождении Израиля, рассматриваются учеными вне каких бы то ни было моральных оценок, в соответствии с критериями, выработанными на материале других частей Библии. Большинство исследователей ничего не говорят о проблеме прав человека, относясь к тексту с наивностью общего отношения к сакральному. Их не возмущает пропаганда грабежей, убийства и эксплуатации коренного населения, содержащаяся в тексте, легитимированная верностью вечному Завету, заключенному на Синае (Prior 1998, 11).

Книга Иисуса Навина очень важна для понимания Ветхого Завета. В ней содержатся очень глубокие богословские утверждения и вместе с тем, как мы видели, и очень трудные для понимания. Обращение к этому тексту требует максимальной осторожности в связи с теми «непредсказуемыми последствиями», к которым может привести его чтение.

# ГЛАВА 11

## КНИГА СУДЕЙ

**К**нига Судей — часть корпуса Ранних Пророков, представляющего собой историческое повествование, при помощи которого Израиль осмысляет свою полную противоречий жизнь в земле, обещанной ему ГОСПОДОМ. Основной акцент в этом тексте делается на *переосмысление* (а) древних преданий и (б) исторических «фактов» устных сказаний, с тем, чтобы описание соответствовало идее о правлении Яхве. Согласно преобладающей гипотезе, сложившейся в результате критических исследований текста, Книга Судей представляет собой часть *девторономической истории*, грандиозной богословской интерпретации истории царской власти в Израиле. Цель этой интерпретации — показать, почему Израиль в VI веке до н. э. потерял землю, данную ему ГОСПОДОМ, и оказался в рассеянии (Noth 1981).

Эту книгу принято разделять на три части. Первая из них — стихи 1:1-2:5. В них рассказывается о жизни Израиля в Ханаане «после смерти Иисуса Навина» (1:1), величайшего героя-воина и защитника закона. Этот фрагмент обычно считается ранним свидетельством, описывающим жизнь Израиля в земле обетованной. Он, действительно, может быть одним из древнейших, тем не менее уже в нем присутствуют тенденции, присущие всей традиции.

В этой части текста можно выделить три основные темы:

1. Здесь продолжается рассказ о захвате земли обетованной у местного, «ханаанейского» населения (если имело место израильское вторжение) или об изменении «ханаанейской» политической системы (если вместо вторжения про-

исходил социальный переворот). В любом случае, мы видим Израиль втянутым в кровопролитную войну:

Адони-Везек побежал, но они погнались за ним и поймали его и отсекли большие пальцы на руках его и на ногах его (Суд 1:6).

Тем не менее эта жестокость допускается ГОСПОДОМ (1:2) и оказывается Его возмездием:

Тогда сказал Адони-Везек: семьдесят царей с отсеченными на руках и на ногах их большими пальцами собирали крохи под столом моим; как делал я, *так и мне воздал Бог* (Суд 1:7, курсив добавлен).

2. В стихах 1:16-36 Израиль изображается как недавно сформировавшийся народ, вынужденный даже на обетованной земле жить среди ханаанеев. Слова «и жили Хананеи среди их» (1:29) становятся постоянным рефреном. Они часто расцениваются как дань реализму, как попытка исправить образ быстрого захвата всей земли, созданный Книгой Иисуса Навина. Однако в тексте не следует искать «исторических» описаний, поскольку он носит богословский, а не исторический характер. Возможно, что слово «Хананеи» (равно как и параллельное ему «Иевусеи») является идеологическим (а не этническим) термином, обозначающим «другие» народы, которые не признавали ГОСПОДА и жили иначе, чем евреи. То есть, по мнению интерпретаторов, даже в земле обетованной обещание исполнилось не полностью. Его исполнение ограничено присутствием в земле народов, на которых «не распространяется обетование». В результате этот, скорее идеологический, нежели исторический, комментарий оказывается введением к последующим историям Книги Судей, рассказывающим о религиозных компромиссах, на которые шел Израиль, и о беспрестанных угрозах и испытаниях, которым «иные» народы подвергали веру евреев. Согласно мнению большинства ученых, окончательная версия текста Книги Судей восходит к VI веку до н. э., ко времени, когда главной целью депортированного в Вавилон

Израиля было сохранение собственной веры среди «иных» народов, чьи религии были для евреев одновременно и испытанием и угрозой.

3. Опасность вызова, брошенного Израилю «иными» народами, хорошо описана в заключительных стихах этой части — 2:1-5. Они часто предлагаются в качестве объяснения присутствия в земле обетованной «иных» народов. Их основная мысль сводится к тому, что это присутствие — не что иное, как временная аномалия на пути исполнения божественного обещания. «Иные» народы продолжают жить в земле обетованной только потому, что Израиль не полностью подчиняется ГОСПОДУ. Кроме того, эти стихи снова обращаются к идее Завета, служа ключом к дальнейшему повествованию:

И сказал Я: «не нарушу завета Моего с вами вовек; и вы не вступайте в союз с жителями земли сей; жертвенники их разрушьте» (Суд 2:1b -2a).

Обе договорившиеся стороны, и ГОСПОДЬ, и Израиль, связаны обещанием послушания и верности (см. Втор 26:16-19). Похоже, что вся история жизни евреев в земле обетованной превращается в историю исполнения или нарушения первой заповеди: «Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Втор 5:7). Все последующие истории Книги Судей объединяет одна мысль: причина бесконечной череды несчастий — несоблюдение основных требований Завета.

Вторая часть Книги Судей — пространный текст, охватывающий главы 2:6-16:31. В основе этих материалов лежат древние предания о героях, вмешивавшихся в судьбы израильского общества, благодаря которым в беспокойной и тревожной жизни Израиля, окруженного со всех сторон опасными и непримиримыми врагами, наступали периоды относительного покоя. Все эти истории когда-то были местными преданиями отдельных колен, красочными и живыми. При объединении в целостное повествование эти бережно хранимые предания «на случай» были упорядочены и «национализированы». Из местных легенд они превра-

тились в историю всего народа. При этом повествование в них было дополнено определенной «философией истории», отражающей девтерономическую традицию. Без сомнения, в процессе обработки преданий этот новый смысл был наложен на повествование, причем в довольно стереотипной и прозаической форме. В то же время можно предположить, что редакторские добавления явились результатом попытки выделить в героическом цикле «правдивое» ядро, хотя, конечно, живой древний рассказ не имел жесткой богословской концепции, появившейся в нем только в процессе канонизации. Таким образом, процесс оформления текста и внесения в него литературных добавлений был связан со стремлением выявить смысл, присущий этим историям с самого начала.

Истории о героях очень разнообразны. Среди них — рассказ об Аоде, левше, сражавшемся за свободу Израиля (3:12-30); о честолубивом политике Авимелехе, сыне Гедеона (9:1-57); об Иеффае, известном своей неразумной клятвой, повлекшей за собой смерть его дочери (11:1-40). Материал очень богат. Единственное, что нам остается, — сосредоточиться на трех его «жемчужинах».

1. *Песнь Деворы* (как обычно называют эту поэму), записанная в 5-й главе книги, считается одним из главных и древнейших текстов, описывающих религиозные принципы Израиля (более позднее изложение того же сюжета находится в 4-й главе). Эта песнь знаменует победу Израиля над Ханааном и воздает «хвалу ГОСПОДУ, хвалу вождям Израиля» (ст. 11). В этой песне невозможно провести четкую границу между хвалой ГОСПОДУ и хвалой вождям, поскольку основная цель песни — подчеркнуть значение обеих действующих сил. В ее тексте описываются величественное шествие ГОСПОДА с горы Синай, идущего, чтобы возглавить войско Израиля (ст. 4-5), уязвимость Израиля (ст. 6-9), раздоры между коленами, пытавшимися переложить ответственность друг на друга (ст. 13-18, 23), великая битва, в которой на помощь еврейскому войску приходит небесное воинство (ст. 19-22), Иаиль, убившая презренно-

го ханаанейского военачальника (ст. 24-27), и горестные речи жен ханаанейских военачальников, пораженных в итоге вместе со своими мужьями (ст. 28-31). Главная героиня песни — Девора, «мать в Израиле» (ст. 7). Риторика песни очень выразительна. В ней найдены слова как для выражения осязаемого присутствия ГОСПОДА в жизни Израиля, так и для описания реальных исторических событий. Эта песнь — величайшее свидетельство о том, что жизнь Израиля зависит от ГОСПОДА и сохраняется Им.

2. Длинная история Гедееона наполнена множеством деталей, столь любимых устной традицией (гл. 6-8). В истории призвания Гедееона, которому предстоит стать судьей и вождем Израиля, подчеркивается не только его сдержанное отношение к повелению ГОСПОДА, но и дерзость (*chutzpah*), с которой он «обсуждает» призвание, переданное ему ангелом (6:11-27). Получив призвание, Гедееон становится одним из самых ревностных защитников веры в ГОСПОДА, разрушая «чужие» святилища (6:28-32, см. также Втор 7:5) и оскорбляя собственных врагов, которые считаются при этом врагами Бога Израиля и самого Израиля:

И сказал Гедееон: за это, когда предаст ГОСПОДЬ Зевея и Салмана в руки мои, я растерзаю тело ваше терновником пустынным и молотильными зубчатыми досками... И взял старейшин города и терновник пустынный и зубчатые молотильные доски и наказал ими жителей Сокхофа... И сказали Зевей и Салман: встань сам и порази нас, потому что по человеку и сила его. И встал Гедееон, и убил Зевея и Салмана, и взял пряжки, бывшие на шеях верблюдов их (Суд 8:7, 16, 21).

Средоточие истории Гедееона — рассказ о великой победе над мадианитянами, одержанной благодаря умению, неожиданности и силе, данной ГОСПОДОМ, в войне которого участвует Гедееон. Однако у этой истории грустный конец (8:22-28): будучи изначально верным и удачливым воином, Гедееон становится самолюбивым и начинает заботиться только о собственном благе. История о Гедееоне (8:22) и его сыне Ави-



мелехе (9:1-6) говорит о том, что Израиль был очень близок к династическому правлению, об установлении которого рассказывается в Первой книге Самуила, однако в данном случае эта идея пока не получила завершения. Возможно, Гедеон, «возвеличившийся и павший», ревностный защитник ГОСПОДА и себялюбивый честолобец, всего-навсего — воплощенный образ Израиля, постоянно возвращавшегося к ГОСПОДУ, но в то же время постоянно отпадавшего от Него. Неудивительно, что история Гедеона заканчивается компромиссом: Израиль поддается на искушения «иных народов», всегда живших рядом с ним:

Когда умер Гедеон, сыны Израилевы опять стали блудно ходить вслед Ваалов и поставили себе богом Ваалверифа; и не вспомнили сыны Израилевы ГОСПОДА Бога своего, Который избавлял их из руки всех врагов, окружавших их; й дому Иероваалову, или Гедеонову, не сделали милости за все благодеяния, какие он сделал Израилью (Суд 8:33-35).

3. Третий герой, на которого следует обратить особое внимание, — Самсон (гл. 13-16). В тексте несколько раз подчеркивается его уникальность, прежде всего, в рассказе о его чудесном рождении (гл. 13). Однако главная тема этого сюжета — история взаимоотношений Самсона с филистимлянами, главным врагом Израиля, в образе которых воплотились представления о «чужом народе». Кроме того, функция филистимлян в этом повествовании — подчеркнуть самобытность еврейского народа (Jobling 1998, 197-243). Самсон, величайший воин ГОСПОДА, погиб, разрушив филистимский дом и убив множество филистимлян:

И воззвал Самсон к ГОСПОДУ и сказал: ГОСПОДИ Боже! вспомни меня и укрепи меня только теперь, о Боже! чтобы мне в один раз отомстить Филистимлянам за два глаза мои. И сдвинул Самсон с места два средних столба, на которых утвержен был дом, упершись в них, в один правою рукою своею, а в другой левою. И сказал Самсон: умри, душа моя, с Филистимлянами! И уперся всею силою, и обрушился дом на владельцев и на весь народ, бывший в нем. И было умерших,

которых умертвил Самсон при смерти своей, более, нежели сколько умертвил он в жизни своей (Суд 16:28-30).

Отношения Самсона с филистимлянами оказываются трудными и странными, прежде всего, из-за его женитьбы на филистимлянке Далиде. Их взаимоотношения описаны в нескольких исполненных драматизма, захватывающих сценах, говорящих также о большой опасности, которую представляли собой филистимляне для Израиля:

Далида поразила Самсона единственным имевшимся у нее оружием — своими речами. Она задавала ему вопросы до тех пор, пока у него не стало сил сопротивляться ей, она победила его своей назойливостью. Самсон уже бывал в подобных ситуациях. Обе его женщины задавали ему одни и те же вопросы. Обе обвиняли его в том, что он не любит их, снова и снова. Самсон оказался восприимчивым к подобного рода жалобам. Было бы несправедливым утверждать, что у него было много силы, но мало ума, однако он не сумел распознать тактику этих женщин. Их тактика была превосходной. Согласно Книге Притчей, лучше жить в пустыне или в углу на кровле, чем со сварливой женой (Притч 21:9, 19; 25:24). Вероятно, Далида не была чрезмерно назойливой, но в этом вопросе она была неумолима, и Самсон не мог противостоять ей...

История Самсона и Далиды — лучший пример «войны полов» из описанных в Библии, войны между женщинами и мужчинами, столь ярко запечатленной в греческой мифологии (Frymer-Kensky 2002, 82-83).

В конце истории Самсон остается верным ГОСПОДУ, филистимляне погибают, Израиль спасается, ГОСПОДЬ торжествует. Однако такой конец далеко не очевиден. Израиль всегда жил бок о бок с «чужим народом», и отношения их никогда не были простыми.

Каждая из историй о героях, благодаря которым Израиль сумел выжить среди враждебного ханаанейского окружения, представляет собой рассказ о новой тактике, разработанной евреями в ответ на вызовы, угрозы и соблазны «иных народов». Однако в процессе канонического оформления этих

текстов редактор, в данном случае Девтерономист, внес в них значительные изменения. Все эти истории оказались лишь иллюстрацией к очень ясным и бескомпромиссным богословским идеям, представленным в центральной части Книги Судей. Самый простой пример выражения подобного рода идей можно обнаружить в стихах 3:7-11, где, как только основная формула выделена, следов повествования почти не остается. В этом фрагменте можно выделить четыре основные мысли.

1. «И сделали сыны Израилевы злое пред очами Господа» (3:7). Отправная точка богословского анализа заключается в сообщении о том, что *Израиль согрешил*, нарушив первую заповедь, предполагающую исключительную верность ГОСПОДУ. В тексте особо подчеркивается, что израильтяне нарушили Завет, начав поклоняться ханаанейским богам (2:2). Однако эти религиозные действия не следует расценивать как простую перемену культа, поскольку поклонение «ханаанейским богам» почти наверняка служило для того чтобы узаконить ханаанейскую социально-экономическую практику, не совместимую с предписанными Израилю заповедями добрососедских отношений между ближними. Таким образом, подобное обвинение, без сомнения, обращено ко всей социальной системе, ассоциирующейся с поклонением определенным богам.

## 2. Реакция ГОСПОДА на отступничество:

И воспылал гнев ГОСПОДЕНЬ на Израиля, и предал их в руки Хусарсафема, царя Месопотамского, и служили сыны Израилевы Хусарсафему восемь лет (Суд 3:8).

В соответствии со смелой богословской концепцией Девтерономиста, послушание ГОСПОДУ ведет к социально-политическому благополучию, которое не может нарушить ни один правитель. Напротив, непослушание ГОСПОДУ *ведет к политической зависимости*. Указывая на эту очевидную взаимосвязь, Девтерономист утверждает, что религиозные убеждения могут привести к самым серьезным последствиям практического характера.

3. Перенеся страдания, Израиль приходит в себя, вспоминает о собственной самобытности и снова *обращается* к Богу, которому прежде отказывался подчиняться:

Тогда возопили сыны Израилевы к Господу... (Суд 3:9а)

«Вопль» — выражение настойчивой просьбы (Воусе 1988). Но «воплъ» отчаяния звучит и как покаяние, как отказ от «ханаанейских» богов, на которых Израиль уповал (ст. 7), как возвращение к ГОСПОДУ и заповедям Синайского откровения. Поскольку страдание стало результатом непослушания, путем к избавлению от страдания становится *послушание*, означающее, прежде всего, признание собственной зависимости от ГОСПОДА, выраженное в соблюдении Завета с Богом.

4. Четвертым элементом является то, что ГОСПОДЬ *отвечает* на «воплъ» Израиля и посылает «избавителя», спасающего Израиль от чужеземного гнета, благодаря чему начинается новый период благополучия:

И воздвигнул ГОСПОДЬ спасителя сынам Израилевым, который спас их, Гѣфониила, сына Кеназа, младшего брата Халевова. На нем был Дух Господень, и был он судьей Израиля. Он вышел на войну, и предал ГОСПОДЬ в руки его Хусарсафема, царя Месопотамского, и преодолела рука его Хусарсафема. И покоилась земля сорок лет. И умер Гофониил, сын Кеназа (Суд 3:9б-11).

«Избавитель» — человек, обычно именуемый «судья», облеченный властью и силой Божьего духа, который оказывается решающим фактором в перераспределении политической власти.

Эта последовательная и симметричная богословская формула построена как сочетание двух принципов, прочно укоренившихся в сознании Израиля (Brueggemann 1981, 1-20). Первый, исходя из богословия Завета, утверждает: *непослушание* всегда влечет за собой божественное наказание. Этот принцип — основа деветерономического богословия, в соответствии с которым жизненные условия народа пол-

ностью зависят от послушания Завету (см. Втор 30:15-20). Второй принцип издавна был присущ еврейской традиции псалмов: ГОСПОДЬ *спасает* народ, когда слышит его *воплъ*, поскольку ГОСПОДЬ — Бог слышащий и отвечающий сотней разных способов (см. Исх 2:23-25, Пс 106:4-7). Книга Судей объединяет принцип *морального воздаяния* и принцип *божественного ответа*.

Соединение *богословской формулы с героическим циклом* произошло, видимо, непосредственно перед кризисом 587 года до н. э. или сразу же после него, в плену. Если верно второе предположение, то эта четырехчастная формула могла восприниматься в условиях плена следующим образом:

1. Обвинение Израиля в *грехе*— главное послание допленных пророков и основная мысль девтерономического исторического цикла. Вплоть до 587 года Израиль в основе своей не подчинялся ГОСПОДУ. Именно на это указывает вся история Израиля со дня его вхождения в землю обетованную.
2. Израиль был наказан рукой врага. В VI веке речь могла идти о руке главного врага Израиля — Вавилона и его жестокого царя Навуходоносора. Таким образом, плен воспринимался как божественное *наказание* за длительное нарушение Завета.
3. *Вопль*, раздавшийся в плену, стал знаком возвращения к ГОСПОДУ, готовности снова соблюдать Его заповеди. Ханс Вальтер Вольф настаивал на том, что основной заботой Девтерономиста в плену было покаяние, возвращение народа к ГОСПОДУ и Его заповедям (Wolff 1982). Как показал Вольф, результатом этого стало частое использование глагола *shuv* («возвращаться, обращаться»), особенно в 3 Цар 8:31-53. Это понятие означает изменение направления движения и используется в богословии для обозначения «покаяния», возвращения от отступничества к послушанию Торе. В Книге Судей та же идея передается при помощи слова «воплъ», ставшего здесь синонимом слова *shuv*, обозначающего покаяние.

Историю о возвращении к ГОСПОДУ, запечатленную в этом предположительно древнем тексте, можно прочитать как историю о прощении пленников, попавших в руки к врагу.

4. В контексте истории плена трудно увидеть фигуру «освободителя», облеченного божественным духом. Однако, вспоминая пророчество о Кире Персидском, зафиксированное в Ис 41:25; 44:28 и 45:1-7, и о надеждах, возлагавшихся пленниками на приход к власти Кира и возвышение персов (например, 2 Пар 36:22-23), можно допустить, что *ответом ГОСПОДА на вопль Израиля* стало появление Кира, названного «мессией» в еврейских поэтических текстах (Ис 45:1).

Нам не нужно доказывать связь деветерономической формулы с вавилонским пленом. Достаточно отметить, что основной принцип еврейской религии и связанные с ним риторические приемы в условиях плена снова стали актуальными. Народные предания были соединены с богословской формулой для того, чтобы еще раз напомнить о том, что именно ГОСПОДЬ управляет историей Израиля (и историей остальных народов), и, как следствие, о необходимости подчиняться постановлениям Торы.

Третья, заключительная часть Книги Судей включает два странных и в некоторой степени даже скандальных сюжета — 17:1-18:31 и 19:1-21:25. Эти истории рассказывают об идолопоклонстве в Израиле, о жестокой войне между коленами и об ужасающей истории левитской наложницы. Речь идет о примерах религиозного компромисса и распространенного в древнеизраильском обществе варварства. Между ними существует очевидная близкая связь. Обе истории сопровождает один и тот же комментарий:

В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым (Суд 17:6).

В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым (Суд 21:25, см. также 18:1 и 19:1).

Этот комментарий говорит о беспорядке (религиозном и моральном), царившем в обществе, и о том, что дух прежних «избавителей» перестал действовать. Благодаря этому редакторскому замечанию вводится идея монархии, утверждение которой описано в 1 и 2 Цар. Проводится мысль о том, что монархия может гарантировать порядок, который больше не в состоянии поддерживать «судьи». Подобное предпочтение *царей судьям* может быть подлинной древней идеей. Однако в современной версии текста это скорее стратегический прием аргументации, заставляющий читателя разочароваться в *судьях* и исполниться надежды на *царскую власть*, в которой позже ему также предстоит разочароваться (об этом см. 1 Цар 8 и 12).

Таким образом, в заключительной части книги редакторы подготавливают нас к наступлению эпохи монархии. Но этот институт власти становится вторым по рангу в иерархии девтерономической традиции. И грядущие цари, и цари уже низверженные зависят от власти ГОСПОДА, прославляемого Израилем перед царями и вельможами:

Слушайте, цари, внимайте, вельможи: я  
ГОСПОДУ, я пою, бряцаю ГОСПОДУ  
Богу Израилеву.

(Суд 5:3)

Выбор «судьи или цари» меркнет перед ГОСПОДОМ, заповеди и Завет которого должны исполняться народом:

И сказал Я: «не нарушу завета Моего с вами вовек; и вы не вступайте в союз с жителями земли сей; жертвенники их разрушьте». Но вы не послушали гласа Моего. Что вы это сделали? (Суд 2:1Б-2)

Более того, выполнение предписаний Торы и соблюдение Завета должны осуществляться в реальной обстановке, в мире, полном привлекательных богословских и политических альтернатив. Подчинение Израиля ГОСПОДУ в ханаанейском окружении не оказалось абсолютным: на деле

Израиль исполнял Закон небрежно, искажая его и идя на компромиссы. Именно об этом пыталась рассказать девтеронимическая традиция. Попытка пророков заставить народ переосмыслить жизнь (постоянно повторяемая в книгах Ранних Пророков), поставив во главе ее ГОСПОДА, всегда шла вразрез с более заманчивыми альтернативами, к которым склонялось сердце Израиля, ведущими в итоге к внешней угрозе, подчинению, хаосу, жестокости и потере земли обетованной. ГОСПОДЬ, давший заповеди, услышал вопль Израиля, оказавшегося в беде. И тот же ГОСПОДЬ, который не может оставаться осмеянным, оказался для Израиля единственным источником надежды на победу в войне за землю обетованную.



# ГЛАВА 12

## ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ КНИГИ САМУИЛА

**П**ервая и Вторая книги Самуила (у христиан — Первая и Вторая книги Царств) представляют собой единое целое, третью часть Ранних Пророков, расположенную в еврейском каноне между Книгой Судей и Первой и Второй книгами Царей (у христиан — Третьей и Четвертой книгами Царств). Помещенный в данном месте, этот свиток содержит в себе письменно зафиксированные предания Израиля о периоде перехода от *племенного* общественного устройства (анархического и варварского периода, как свидетельствует Суд 17-21), в основе которого лежало *разделение на колена*, к монархии (со все увеличивавшейся бюрократией, о чем говорится в 3 Цар 1-11). Главная фигура, благодаря которой осуществляется этот переход, — Давид: мальчик-пастух, превратившийся в племенного вождя, а затем и в царя, становится героем целого ряда литературных циклов, связанных, прежде всего, с именами пророка Самуила и царя Саула.

Согласно влиятельной в научном мире гипотезе Нота, книги Самуила — это часть девтерономической истории, пространного повествования, описывающего жизнь Израиля от *вхождения в землю обетованную* (в Книге Иисуса Навина) до ее *утраты* (Первая и Вторая книги Царей). В отличие от наполненной девтерономическими богословскими формулами Книги Судей, повествование Первой и Второй книг Самуила практически лишено черт девтерономической редакции (см., однако, Polzin 1989; 1993). Последняя хорошо заметна в Книге Судей и Первой и Второй книгах Царей (как будет показано в дальнейшем), но живой, художествен-

но расцвеченный рассказ Первой и Второй книг Самуила остался незатронутым чрезвычайно тенденциозным девтеронимическим богословием (за исключением одного или двух хорошо заметных в тексте фрагментов).

Повествование книг Самуила появилось в процессе развития народной традиции, рассказывающей о яркой личности и исторических достижениях Давида, чей образ хорошо сохранился в народной памяти и оказал сильное влияние на социальное сознание древних евреев. Однако, несмотря на тесную связь этого повествования с устной традицией, ученые считают его, особенно Вторую книгу Самуила, утонченным художественным произведением, в котором человеческий выбор и человеческие заблуждения сталкиваются с божественной волей.

Отношение к этому тексту как к художественному произведению, укорененному в устной народной традиции, подводит нас к важному вопросу о его «историчности». Исследователи прежних лет считали, что повествования о временах Давида и царях, правивших после него, можно рассматривать как «исторически достоверные». Сейчас стало очевидно, что вопрос исторической достоверности гораздо более сложен. По мнению наиболее скептически настроенных ученых, в тексте совсем нет исторических фактов (Finkelstein, Silberman 2001). Однако большинство исследователей считают, что в данном случае мы имеем дело с историческими преданиями об относительно незначительном племенном вожде, сильно приукрашенными впоследствии (Halpern 2001; McKenzie 2000). Особую остроту спор приобрел после обнаружения при раскопках в Тель-Дане стелы с надписью, в которой, возможно, упоминается «Дом Давида». Обнаружившие надпись археологи датируют ее IX веком до н. э. (датировка оспаривается другими учеными). Эти данные могут доказывать факт правления Давида, но никак не подтверждают отдельные детали библейского текста. В этой ситуации остается лишь обозначить проблему и высказать наиболее правдоподобное суждение относительно историчности текста, а затем обратиться к повествованию

о переходе от общества, разделенного на колена, к монархии. Особо следует отметить спорность датировки надписи из Тель-Дана. Некоторые исследователи относят ее к более позднему времени, в результате чего ее ценность как исторического свидетельства сводится на нет. Какими бы ни были «голые факты», они не поддаются реконструкции. В результате нам приходится обращаться к тому, во что превращается предание, унаследованное от древнейшей традиции, в результате обработки.

Традиционно считается, что окончательная версия книг Самуила появилась в результате компиляции нескольких не зависящих друг от друга «источников». Целью их объединения было показать роль Давида в переходе общества от племенного устройства к монархическому. В свою очередь мы можем выделить в тексте несколько источников, соединенных в последовательный рассказ.

1 Цар 1-15 рассказывает об изменениях, произошедших в обществе до появления Давида, впервые упомянутого в главе 16. В этом «додавидическом» тексте можно выделить три составляющие:

1. В главах 1-3 говорится о возвышении Самуила, о том, как он стал выдающимся вождем Израиля, «ставящим царей». История рождения Самуила от неплодной матери — очень важная часть повествования, указывающая на происхождение монархии *ex nihilo*, как дар ГОСПОДА. Цель этого рассказа — показать, что такому удивительному явлению, как смена общественного строя в Древнем Израиле, ничего определенного не предшествовало. Особого интереса заслуживает псалом Анны, запечатленный в стихах 2:1-10, песнь благодарения и победы, вложенная в уста матери Самуила, как «ключ» ко всему последующему повествованию (см. Пс 114) (Gordon 1984, 26). Самое удивительное в этой песне — предчувствие «мессии» (видимо, Давида) задолго до того, как эта тема вошла в еврейскую традицию (упомянутое понятие «помазанник» в стихе 2:10 — перевод еврейского слова *mashiah*, поэтическая параллель к слову «царь»). Для христиан история рождения Самуила и превращения его в

предводителя Израиля оказывается прообразом истории рождения Иисуса, рассказанной в Лк 1-2 (Raymond Brown 1995, 235-499). Однако суть песни не в приходе Мессии, а в восхвалении силы ГОСПОДА, способной преобразовать общество.

2. Фрагмент 1 Цар 4:1-7:1 вслед за Ростом называют *повествованием о ковчеге* (Rost 1982; Miller, Roberts 1977; Brueggemann 2002a). Возможно, 2 Цар 6 служит его продолжением. Это повествование особенное, поскольку не связано с главными персонажами всего повествования. Люди в нем вообще не принимают активного участия. Главный «персонаж» — ковчег Завета, предмет, указывающий на присутствие в повествовании ГОСПОДА. Сюжет истории движется от *поражения ковчега* к его удивительному *торжеству*, связанному с возвращением ГОСПОДА обратно в место прежнего пребывания во славе. В то же время в истории подчеркивается, что: (а) ковчег и пребывающая в нем сила ГОСПОДА не помогают Израилю в войне, потому что Израиль (из-за дома Илия) стал безнадежно грешным; (б) филистимляне тоже не могут противостоять торжеству суверенного могущества и воли ГОСПОДА. Развитие сюжета от *поражения* к *торжеству*, возможно, отражает более позднюю традицию, связанную с *пленением* и предчувствием *возвращения на родину во славе* (как позже в *Не* 40:3-5).

3. 1 Цар 7:2-15:35 — пространное повествование, рассказывающее о затруднениях, связанных с возникновением монархии как самостоятельного института власти в Древнем Израиле. Ученые выделяют *промонархический* (9:1-10:16; 11; 13-14) и *антимонархический* (7-8; 10:17-27; 12) источники. Не важно, существовали ли эти «источники» на самом деле, хотя более чем вероятно, что в данном тексте отражены два конфликтующих взгляда на социальные преобразования в Израиле (McCarthy 1973). Часто считается, что *промонархический источник*, согласно которому появление царской власти было вызвано исторической необходимостью и полностью соответствовало воле ГОСПОДА, больше согласуется с настроениями, царившими в тот момент, когда происходили

описываемые в тексте события. Напротив, *антимонархический источник*, расценивающий царскую власть как выражение открытого сопротивления власти ГОСПОДА, появился несколько позднее и представляет собой критику в адрес царя Соломона. Например, отрицательное отношение к монархии, запечатленное в стихах 8:10-18, отражает присущие именно правлению Соломона черты.

Хотя «историчность» этих текстов и находится под вопросом, социальный конфликт, вызванный политическими преобразованиями, в нем совершенно очевиден. В последние годы ученые потратили множество усилий на социологический анализ периода формирования и укрепления власти Давида. Очень возможно, что централизованная власть была выгодна для экономики и политики того времени. С другой стороны, некоторым слоям общества могло казаться, что подобная централизация власти возвращает ее в руки городской элиты, господствовавшей в ханаанейских городах-государствах, против чего прежде столь яростно боролся Израиль. В любом случае вопрос о царской власти не был простой религиозной формальностью. Он затрагивал насущные потребности социальной жизни общины.

Антимонархический источник мог отражать настроения крестьян, привыкших к существованию местного управления, для которых вновь поставленный царь был «узурпатором», стремившимся присвоить собственность и доходы крестьянской общины (1 Цар 8). Подобное критическое отношение к «большому начальству» со стороны «местных властей» продолжает существовать и по сей день.

Главный персонаж, стоящий в центре спора о социальной системе, — Саул. Помазанный по воле ГОСПОДА, он фактически никогда не мог поступать как царь. В Первой книге Самуила Саул не только оказывается заложником спора о царской власти, но он оказывается и обреченным на неудачу из-за Давида, постоянно присутствующего в повествовании, даже до его фактического появления. Рассказчик дважды говорит о приходе Давида, человека, к которому благоволит ГОСПОДЬ, Израиль и сам рассказчик:

И сказал Самуил Саулу: худо поступил ты, что не исполнил повеления ГОСПОДА Бога твоего, которое дано было тебе, ибо ныне упрочил бы ГОСПОДЬ царствование твое над Израилем навсегда; но теперь не устоять царствованию твоему; ГОСПОДЬ найдет Себе мужа по сердцу Своему, и повелит ему ГОСПОДЬ быть вождем народа Своего, так как ты не исполнил того, что было повелено тебе Господом (1 Цар 13:13-14).

Тогда сказал Самуил: ныне отторг ГОСПОДЬ царство Израильское от тебя и отдал его ближнему твоему, лучшему тебя (1 Цар 15:28).

Возможно, что Саул служит всего лишь фоновой фигурой для рассказа о Давиде; до самого появления в рассказе Давида ему так и не удастся занять значимого места (Gunn 1980; Fretheim 1985).

Второй большой раздел и, по мнению ученых, первый из двух основных источников книг Самуила — рассказ о воцарении Давида. История начинается с пасторального сюжета 1 Цар 16:1-13, благодаря которому Давид вводится в повествование, которое, по общему мнению, достигает своей кульминации в 2 Цар 5:1-5. Основная сюжетная линия рассказывает о превращении Давида из «мальчика-пастуха» (1 Цар 16:11) в «царя-пастыря» над Израилем (2 Цар 5:2). По мере этого превращения растут его власть, известность и привилегии. Он беспрепятственно движется по своему пути, благополучно минуя все поджидающие его несчастья. Богословскую идею, стоящую за текстом о «возвышении», можно было бы сформулировать как желание показать воплощение намерения ГОСПОДА дать власть Давиду. Однако под этим поверхностным богословским слоем можно увидеть следующее: «возвышение» Давида было связано с целым рядом совершенных им коварных и безжалостных поступков. Все они были детально и художественно воспроизведены рассказчиком, желавшим показать, что «возвышение» было спланировано заранее, аккуратно и беззастенчиво, являя собой пример человеческой интриги, прикрытой божествен-

ным замыслом. Рассказ многослоен, временами ироничен. Божественное предопределение переплетено с людскими причудами, о которых рассказывается с видимым удовольствием и с ожиданием от читателя живейшего участия.

Но все-таки главная составляющая рассказа о возвышении Давида — история борьбы за власть между ним и Саулом в условиях, когда у обоих претендентов имелись преданные сторонники и оба были помазаны Богом. С самого начала рассказчик благоволит к Давиду, в итоге побеждающему. Однако и Саул не сдается легко. В основном сюжете можно выделить несколько составляющих.

1. Фигура Давида связана с домом Саула тонко продуманными и сложными путями. Давид становится не только протеже Саула, но и близким другом Ионафана, сына Саула. Давид как бы оттесняет Ионафана в качестве наследника Саула (1 Цар 20:14-17). Следует отметить и женитьбу Давида на Мелхоле. Этот брак обеспечил ему законную родственную связь с правящим домом (1 Цар 18:20-29). Однако плач Давида по погибшим Саулу и Ионафану свидетельствует либо об искренней привязанности к ним, либо об актерской способности «изобразить» подобные эмоции (2 Цар 1:19-27). Судя по представленному в тексте образу Давида, он вполне был способен на подобную «игру».

2. 1 Цар 24-26 — достаточно занимательный рассказ о том, как «счастливая звезда» Давида (= провиденциальное благословение ему) защищала его в трудных ситуациях, ведя от одной победы к другой. В главе 25 Давид выступает как защитник неимущих (см. 22:2), вымогающий деньги у богатого землевладельца Навала (= «Глупец»). Из-за собственного просчета в отношении Давида Навал умирает. Однако главное внимание рассказчика обращено не к нему, а к его жене, Авигее, персонажу столь же колоритному и сильному, как Давид. Именно в ее уста вкладывается классическое династическое пророчество о будущем Давида:

Прости вину рабы твоей; ГОСПОДЬ непременно устроит  
господину моему дом твердый, ибо войны ГОСПОДА ведет

господин мой, и зло не найдется в тебе во всю жизнь твою (1 Цар 25:28).

Под видом похвалы Авигее Давиду удастся заявить о своей непричастности к смерти Навала. Он оказывается невиновным, что необходимо ему для обретения царской власти:

И сказал Давид Авигее: благословен ГОСПОДЬ Бог Израилев, Который послал тебя ныне навстречу мне, и благословен разум твой, и благословенна ты за то, что ты теперь не допустила меня идти на пролитие крови и отмстить за себя. Но, — жив ГОСПОДЬ Бог Израилев, удержавший меня от нанесения зла тебе, — если бы ты не поспешила и не пришла навстречу мне, то до рассвета утреннего я не оставил бы Навалу мочащегося к стене... И услышал Давид, что Навал умер, и сказал: благословен ГОСПОДЬ, воздавший за посрамление, нанесенное мне Навалом, и сохранивший раба Своего от зла; ГОСПОДЬ обратил злобу Навала на его же голову. И послал Давид сказать Авигее, что он берет ее себе в жену (1 Цар 25:32-34, 39).

История о Давиде и Авигее расположена между двумя рассказами о взаимоотношениях Давида и Саула. В каждой из них Давид сохраняет жизнь Саулу, имея возможность убить его. Великодушие соперника каждый раз заставляет Саула произнести пророческие слова о грядущем царствовании Давида:

И сказал Давиду: ты правее меня, ибо ты воздал мне добром, а я воздавал тебе злом; ты показал это сегодня, поступив со мною милостиво, когда ГОСПОДЬ предавал меня в руки твои, ты не убил меня. Кто, найдя врага своего, отпустил бы его в добрый путь? ГОСПОДЬ воздаст тебе добром за то, что сделал ты мне сегодня. И теперь я знаю, что ты непременно будешь царствовать, и царство Израилево будет твердо в руке твоей (1 Цар 24:17-21).

И сказал Саул Давиду: благословен ты, сын мой Давид; и дело сделаешь, и превозмочь превозможешь. И пошел Давид своим путем, а Саул возвратился в свое место (1 Цар 26:25).



Даже Саул, продолжая бороться с Давидом, признает факт его приближающегося правления.

3. Рассказ о возвышении Давида оканчивается рядом «удобных» смертей, включая смерть Саула (1 Цар 31, 2 Цар 1), Асаила (2 Цар 2), Авенира (2 Цар 3) и Иевосфея (2 Цар 4). Каждая из этих смертей снимает определенные барьеры, препятствующие приходу Давида к власти. Во всех случаях Давид затевает публичное расследование и наказывает виновников смерти, подтверждая собственную невиновность. Однако, возможно, именно ревностное отношение Давида к расследованию этих смертей свидетельствует о его причастности к ним и о попытках доказать собственную невиновность в условиях серьезных подозрений (см. 2 Цар 3:37, 16:7) (McKenzie 2000, 111-127; Brueggemann 1990a, 49-85):

И [тот] убил его, и он умер. И сказал к нему Давид: кровь твоя на голове твоей, ибо твои уста свидетельствовали на тебя, когда ты говорил: я убил помазанника ГОСПОДНЯ (2 Цар 1:16).

И услышал после Давид [об этом] и сказал: невинен я и царство мое вовек пред ГОСПОДОМ в крови Авенира, сына Нирова; пусть падет она на голову Иоава и на весь дом отца его; пусть никогда не остается дом Иоава без семеноточивого, или прокаженного, или опирающегося на посох, или падающего от меча, или нуждающегося в хлебе (2 Цар 3:28-29).

То теперь, когда негодные люди убили человека невинного в его доме на постели его, неужели я не взыщу крови его от руки вашей и не истреблю вас с земли? (2 Цар 4:11).

Однако сама по себе горячность утверждений Давида о собственной непричастности к убийствам заставляет историков усомниться в его честности. Внимательный разбор некоторых деталей истории подтверждает эти сомнения. Вначале Давид стремится избавиться от Авенира, жизнь которого представляла для Давида постоянную угрозу. Аве-нир был явно очень влиятелен. В тексте он изображен военным лидером, пользовавшимся авторитетом у старейшин,

превосходящим по значению Давида. Его взаимоотношения с Иевосфеем говорят о его независимости и о том, что Давиду было бы очень трудно контролировать его. Более того, он происходил из колена Вениамина и стремился бы сохранить царскую власть именно в этом колене, а не передать ее Давиду и колену Иуды. Важнее всего то, что в тексте Библии подчеркивается влияние Авенира, которым он пользовался в Израиле (McKenzie 2000, 120).

Как и в предыдущих случаях, автор подчеркивает непричастность Давида к этому убийству. Согласно тексту, Давид одновременно казнит двух убийц, выставляя их трупы на всеобщее обозрение в Хевроне как свидетельство гнева на преступников. Однако опять же в искренность подобных действий трудно поверить. Смерть Иевосфея была очень выгодна Давиду, поскольку он был последним препятствием на пути Давида к трону. Как и в случае со смертью Саула, Давид казнит свидетелей смерти Иевосфея. Так же, как и в истории с амаликитянами в 2 Цар 1, объясняющей, как Давид получил венец и запястья Саула, мы и в этом случае находим объяснение того, как Давид получил голову Иевосфея! (McKenzie 2000, 125-126)

Благодаря подобным приемам повествования в 2 Цар 2:1-4 Давид получает трон, оставшись незапятнанным произошедшими убийствами, и становится царем по всеобщему согласию (2 Цар 5:1-5). Путь Давида к престолу был тернист, но препятствия, описанные рассказчиком, никогда не были непреодолимыми. Возвышение Давида происходило по воле ГОСПОДА, несмотря на то, что реально оно осуществлялось в бурных перипетиях политической борьбы. Важно понимать, что под броскими богословскими утверждениями скрывается художественная игра, построенная на двусмысленности, сопряженной с возвышением Давида.

В конце повествования о возвышении Давида выдерживается небольшая пауза, во время которой описывается установление нового института, свидетельствующего об укреплении недавно установленного режима правления (2 Цар 5:6-8:18). По большей части эти главы лишены живое-

ти предшествующего повествования. Они содержат трезвое свидетельство о вожде, создающем новый народ. Опять же, в этих главах не следует искать исторически достоверного повествования, достаточно понимать следующее: именно таким, с точки зрения традиции, должен восприниматься процесс возвышения Давида.

Джеймс Фланаган (Flanagan 1983) проницательно отметил, что материал в этих четырех главах представляет собой трехчастный хиазм, в первой части которого речь идет о «коленах», а во второй — о «государстве»:

ковчег .....	династия
(2 Цар 6:1-20)	(2 Цар 7:1-17)
войны с филистимлянами ....	войны с прочими госу- дарствами (2 Цар 8:1-14)
(2 Цар 5:17-25)	
потомство .....	государственные служащие (2 Цар 8:15-18)
(2 Цар 5:13-16)	

Первые части каждой пары отражают старое социальное устройство, при котором главным символом общества, разделенного на колена, был ковчег Завета, а главными врагами — филистимляне. Во вторую триаду входят межгосударственные войны и пророчества об установлении династии; в ней также упоминается появившаяся бюрократия. Все это — характерные черты формирующейся государственности. По мнению Фланагана, сама структура этого текста указывает на решительные социальные преобразования, связываемые в тексте с реальным правлением Давида.

При разборе этой группы текстов особое внимание нужно обратить на пророчество, зафиксированное в 2 Цар 7:1-17, где ГОСПОДЬ, через Нафана, дает Давиду и следующей за ним династии очень важные, не обусловленные ничем другим, кроме собственной Его воли, обещания. Трудно переоценить значение этого божественного дара, который в сравнении с условиями синайского откровения (как в Исх 19:5-6) представляет собой серьезную богословскую инновацию. Это обещание, выраженное через оракул, вырастет в

одну из основных тем в Первой и Второй книгах Царей и в Первой и Второй книгах Хроник\*. Оно появляется всякий раз, когда встает вопрос о продолжении царского рода, а также в последующих пророчествах, высказывающих надежду на пришествие Мессии. Несмотря на то, что это пророчество было введено в текст с целью укрепления царской власти, оно имеет первостепенное богословское значение: (а) *здесь зарождается ветхозаветная мессианская идея*, позже превратившаяся в надежду на приход идеального царя из рода Давида (см. Ис 9:1-7); (б) это главный пример безусловной милости, обещанной Богом договору Израилю. Более того, это пророчество обрело поэтическое и литургическое воплощения в Псалмах 88 и 131.

2 Цар 9-20 (плюс 3 Цар 1-2, считающаяся дополнением и завершением книг Самуила) привлекает пристальное внимание исследователей, назвавших эту часть *Повествованием о престолонаследии* (Rost 1982). Это название было предложено Леонардом Ростом, считавшим, что все это повествование посвящено ответу на вопрос о престолонаследии, поставленный в 3 Цар 1:27. Это, прежде всего, повествование о сыновьях Давида Амноне (2 Цар 13), Авессаломе (2 Цар 14-19) и Адонии (3 Цар 1:41-53; 2:13-25), завершающееся восхождением на престол Соломона (1 Цар 1:32-40).

Это повествование восходит ко второму основному источнику Первой и Второй книг Самуила. *Повествование о престолонаследии* (2 Цар 9-20, 3 Цар 1-2) тесно переплетено с *Повествованием о возвышении Давида* (1 Цар 16:1-2 Цар 15:5). В результате соединения двух историй появляется совершенно новая «История о возвышении и падении Давида». Предложение Роста рассматривать тему «наследия» как ключевую в данном сюжете часто оспаривалось другими учеными, однако само название продолжает использоваться в критических исследованиях.

В Септуагинте, славянском и русском (Синодальном) переводах Библии эти книги носят название — 'Первая и Вторая книги Паралипоменон. — Прим. ред.

Читатели должны обратить внимание на высокохудожественную форму, в которую облечено повествование. Фон Рад назвал этот текст древнейшей человеческой историей, в которой люди свободно действуют по собственному усмотрению, и именно за счет этого она обретает очень изысканную форму (von Rad 1966, 166-204). Принимая во внимание форму этого текста, а также то, что главными героями сюжета оказываются именно люди, следует не забывать и о том, что мы имеем дело не с исторической хроникой, а с совершенно особым художественным переложением преданий, возможно, когда-то косвенно связанных с реальностью, но теперь представляющих собой продукт богатого творческого воображения. Цель этого повествования — показать власть ГОСПОДА над миром, сокрытую от взора людей, а также при помощи выразительных художественных приемов выразить глубинные взаимосвязи, характерные как для сюжетного действия, так и для персонажей, благодаря которым сюжет развивается.

Согласно сюжету, восшествию на престол Соломона предшествует история его сложных взаимоотношений с другими сыновьями Давида, заканчивающаяся триумфом Соломона (см. 2 Цар 12:24-25). Однако изложение этого сюжета далеко от монотонной последовательности. Более того, в нем можно выделить целых две кульминации. Первая содержится в конце главы 11, когда Давид должен как-то отреагировать на подстроенную им самим смерть Урии. Здесь Давид изображается жестоким и расчетливым политическим деятелем, прикрывающим собственные злодеяния «интересами государства» (2 Цар 11:25).

Вторая кульминация — смерть сына Давида Авессалома (2 Цар 18:33-19:8). Эта смерть стала следствием целого ряда событий, начавшихся в главе 13, когда Авессалом мстит за позор своей сестры Фамарь, убивая своего брата Амнона. За этим следует восстание Авессалома против собственного отца, описанное в 2 Цар 15-18, закончившееся убийством Авессалома Иоавом, прежде убившим Урию. При этом Иоав, как тогда, так и теперь, действовал на благо госу-

дарства. Печаль Давида столь глубока, что Иоав вынужден заставить его снова вернуться к управлению государством. При этом Иоав видимым образом пресекает поведение Давида-отца, вызванное трагическими событиями. Реакция Давида на *смерть Авессалома* поразительно отличается от его реакции на *смерть Урии*. На мой взгляд, не исключено, что рассказчик намеренно выстраивает сюжет так, чтобы подчеркнуть важность двух этих событий. В первой критической ситуации Давид полностью соответствует образу публичного человека, другая же задевает его глубинные человеческие чувства. Именно подобное сплетение общественного и личного позволяет раскрыть незримые глубины человеческой природы, воспринимая серьезно как неумолимые требования, предъявляемые к общественному деятелю, так и глубокий эмоциональный опыт. Столь детальное и проникновенное описание чувств Давида, избранника Израиля, возлюбленного ГОСПОДА, способно поразить читателя. Оно как бы раскрывает шифр, за которым скрывается двойственность человеческой натуры, существующая в мире, созданном таинственным и непостижимым ГОСПОДОМ, в которого верят евреи. Таким образом, это повествование представляет собой значительное литературное, художественное и, наконец, богословское достижение древней культуры.

В результате соединения двух предполагаемых повествований о возвышении Давида и его наследниках, текст превращается в пространный комментарий о том, каким виделся Давид, просто человек и государственный муж, еврейской традиции. По мнению Карлсона, два повествования соединены вместе для того, чтобы показать Давида «благословенного» (когда все для него складывается удачно, и он одерживает победу за победой) и Давида «проклятого» (когда проявляются жестокость и ложь, царящие в жизни, семье и роде Давида) (Carlson 1964). Окончательная форма текста искусно переплетает жизнь Давида с действием какой-то удивительной силы, пронизывающим все повествование.

Возможно, основной целью составителей единого повествования было показать двойственность Давида. То есть они хотели показать, как, при всей очевидности намерений ГОСПОДА, действительное божественное вмешательство в жизнь Давида оказывается очень изменчивым. История превращается в описание противостояния абсолютной верности ГОСПОДА и слабости человека, постоянно чувствующего необходимость исполнения божественных требований. Это противостояние отчетливо просматривается за намеренным соединением двух разных текстов, обработанных Девторономистом. Намерения ГОСПОДА ясно выражены в 2 Цар 7:14-16:

Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него, как Я отнял от Саула, которого Я отверг пред лицом твоим. И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки.

В этих стихах трижды встречается корень *sur*.

но милости Моей не *отниму* (= отклоню) от него как Я *отнял* (= отклонил) от Саула которого Я *отверг* (=удалил) пред лицом твоим

Тот же глагол используется в божественном осуждении, произнесенном пророком Нафаном в 2 Цар 12:10:

Итак не *отступит* меч от дома твоего во веки, за то, что ты пренебрег Меня и взял жену Урии Хеттеянина, чтоб она была тебе женою (курсив добавлен).

Этот приговор можно было бы перевести следующим образом: «никогда не *отклонится* меч от дома твоего». Важно обратить внимание на отрицательное употребление глагола *sur* в обоих текстах. И в божественном благословении, и в божественном приговоре, произнесенных Нафаном, упоминаются две вещи, которые никогда не будут отняты

от дома Давида: (а) *долготерпеливая любовь* ГОСПОДА и (б) *меч*. Любовь ГОСПОДА поддерживает семью и род Давида. Из-за меча семья и род Давида все время находятся в опасности. В итоге жизнь семьи и династии никогда не бывает спокойной: она как бы стиснута между поддерживающей любовью и карающим мечом. По мнению Девтерономиста, божественная любовь очень долго поддерживает жизнь рода Давида, но в итоге меч пресекает ее (см. Иер 22:30). Однако даже в вавилонском плену евреи продолжают верить в неисчерпаемость божественной любви, благодаря которой род Давида будет восстановлен несмотря на то, что он прервался (Ис 55:3).

В 2 Цар 21-24 сохранились древние предания разных колен, которые, вклиниваясь между 2 Цар 20 и 3 Цар 1, очевидным образом нарушают последовательность повествования. Все они так или иначе связаны с ранними периодами жизни Давида. По мнению ученых, выбор этих фрагментов был случайным, ни один из них не влияет на суть и оценку истории в целом. Но все же два сюжета, 2 Цар 22:1-51 и 2 Цар 23:1-7, заслуживают особого внимания. Близость 2 Цар 7 к Пс 88 позволяет предположить, что поэма представляет собой древний литургический текст, лишь позднее приписанный Давиду. Поэтический фрагмент 2 Цар 23:1-7, также вложенный в уста Давида, становится свидетельством веры, подтверждающим божественное обещание, данное в 2 Цар 7. Помещенный в конце книги, он перекликается с хвалой Анны в 1 Цар 2:1-10.

Размышляя над хиазмом, выделенным Фланаганом в 2 Цар 5:5-8:18, я выделил еще одну аналогичную структуру в главах 21-24 (Brueggemann 1990, 235-251):

прозаическое .....	прозаическое
повествование	повествование
(2 Цар 21:1-14)	(2 Цар 24:1-25)
перечисление .....	перечисление
(2 Цар 21:15-22)	(2 Цар 23:8-39)
песнь (2 Цар 22:1-51) .....	песнь (2 Цар 23:1-7)



Тогда как хиазм в главах 5-8 говорит о переходе от общества, разделенного на колена, к монархии, хиазм глав 21-24, на мой взгляд, имеет целью развенчать образ Давида, показать его уязвимость. В этих фрагментах он изображен слабым человеком, скрывающимся под яркой маской царской власти.

Если это предположение верно, то здесь мы обнаруживаем еще один яркий пример народной веры в божественную верность династии Давида — глубокую верность, переплетенную с двойственностью человеческой природы, которую традиция обнаруживает в жизни Давида.

Таким образом, в книгах Самуила описывается необратимый переход израильского общества от периода судей к царскому периоду, от племенного варварства к монархической бюрократии, появившейся благодаря божественной любви, воплощенной в деятельности Давида. Однако на протяжении всей истории осуществления божественного решения народная память не приводит ни одного примера очевидного божественного вмешательства в историю. Божественное вмешательство всегда оказывается связанным с человеческими действиями. История, сохранившаяся в народной памяти и представленная здесь, оказывается историей человеческих деяний и характеризуется присущими человеческому характеру двойственностью и непостоянством. В Первой и Второй книгах Самуила отчетливо показано, как именно ветхозаветный Бог осуществляет свои замыслы на земле: через жизнь людей, особым образом, зачастую подчиняясь человеческим выбору и поведению. Главным для повествования оказывается откровение о долготерпении божественной любви, проявляющемся на протяжении всей истории Давида. Однако эта божественная любовь сталкивается с человеческими действиями, в результате чего превращается в карающий меч. Такова память Израиля. Израиль не умеет жить по-другому. Более того, очевидно, что Бог Израиля тесно связан с этими мучительными проявлениями человеческого характера, мечущегося между непокорностью и подчинением, между противостоянием ГОСПОДУ и

доверием к Нему, — характера, в котором поразительно переплетены «да» и «нет» людей. Нет ничего удивительного в том, что раскрытие истины в этой истории требует высокого художественного мастерства, способного озвучить замысловатые каденции истории Давида и прекрасную музыку божественной верности, прерываемую рваным ритмом человеческой воли.

# ГЛАВА 13

## ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ КНИГИ ЦАРЕЙ

**П**ервая и Вторая книги Царей (у христиан — Третья и Четвертая книги Царств) составляют четвертую часть корпуса текстов Ранних Пророков — литературного свода, в котором еврейские предания переосмысливаются и комментируются так, чтобы главное внимание во всех историях было обращено на ГОСПОДА, Бога, дающего обетования и заповеди. Согласно популярному в ученых кругах исследованию Нота, Первая и Вторая книги Царей — это кульминация девтерономической истории, цель которой — описать жизнь Израиля в земле обетованной в соответствии с основными богословскими установками девтерономической традиции (Noth 1981). Можно сказать, что цель всей девтерономической истории — объяснить разрушение Иерусалима в 587 году до н. э. и последовавшее за ним переселение еврейской элиты. При этом главное внимание уделяется правлению ГОСПОДА-

На первый взгляд, главная тема книг Царей — история объединенного царства при Соломоне, занявшем престол после смерти Давида (3 Цар 1-11), история Израильского и Иудейского царств (3 Цар 12-4 Цар 17), а также последние годы существования Иудеи после разрушения Северного царства (4 Цар 18-25). Для исследователя, проводящего критический анализ этого текста, в котором прослеживается история народа Божьего с момента смерти Давида (3 Цар 2:10-11) до описания пленения Иехонии, последнего царя из рода Давида (4 Цар 25:27-30), наиболее важны два момента. Прежде всего, следует понимать, что при работе над текстом

«историк»\* обращался к самым разным источникам. Соединяя их в единое целое, автор создавал метаповествование о пребывании Израиля в земле обетованной. Среди этих источников были как храмовые и государственные архивы, так и народные предания. Эти источники, иногда вымышленные, обладали разной степенью достоверности, которую сейчас довольно трудно оценить. Современные, скептически настроенные исследователи оценивают историческую достоверность этих текстов весьма критично, хотя они все же склонны считать, что поздние материалы, начиная с описания правления Езекии, достовернее более ранних. Судя по всему, «историк» не особенно стремился определить достоверность некоторых источников, к которым он обращался, поскольку его главной задачей была переработка разных источников и преданий в последовательный рассказ, который смог бы стать нормативным изложением прошлого.

Во-вторых, по мере того как «историк» соединял в единое целое источники разного значения и разной степени достоверности, он стремился создать общий обзор истории жизни Израиля в земле обетованной. Очень важно понимать, что Первая и Вторая книги Царей ни в коей мере не являются исторической хроникой и перед ними никогда и не ставилось подобной задачи. Они представляют собой богословский комментарий, интерпретацию истории, уже известной читателю. Так, данный текст то и дело предлагает читателю своего рода примечания, отсылающие любознательного читателя в библиотеку для того, чтобы он сам мог ознакомиться с достоверным изложением фактов, комментируемых в этих книгах:

Прочие события Соломоновы и все, что он делал, и мудрость его описаны в книге дел Соломоновых (3 Цар 11:41).

Прочие дела Иеровоама, как он воевал и как царствовал, описаны в летописи царей Израильских (3 Цар 14:19).

\* Так автор условно называет составителя книг Ранних Пророков (Ис Нав — 4 Цар), автора «девторономической истории». — *Прим. ред.*

Прочие дела Авии, всё, что он сделал, описано в летописи царей Иудейских. И была война между Авиею и Иеровоамом (3 Цар 15:7).

Три приведенных примера содержат ссылки на три основных источника, по-видимому, хранившихся в царской библиотеке, хотя ни один из них не сохранился до наших дней. В любом случае основное внимание читателя должно быть обращено не на сами источники, а на их интерпретацию, «вчитываемую» или «вычитываемую» авторами книги из текста, на их богословское значение. Это значит, что основная идея «историка», уже звучавшая в книгах Иисуса Навина, Судей и Первой и Второй книгах Самуила, но нашедшая полное выражение в Первой и Второй книгах Царей, представляет собой четкую богословскую концепцию длинной еврейской истории.

Существуют три основные попытки определить богословскую «программу», лежащую в основе интерпретации данного текста, все они были предприняты немецкими исследователями.

1. Как уже отмечалось, Мартин Нот, создатель господствующей гипотезы, предположил, что основной целью этого текста было объяснение разрушения Иерусалима в 587 году до н. э. как события, произошедшего по воле Божьей в результате постоянного нарушения заповедей ГОСПОДА (Noth 1981). То есть, по мнению Нота, все эти тексты пронизаны единственной идеей — объяснением божественного возмездия.

2. Другая гипотеза была предложена Хансом Вальтером Вольфом, считавшим главной темой покаяния (Wolff 1982). Подобное прочтение означает, что этот текст — не просто взгляд сквозь призму плена на историю непослушания Израиля, а обращение к общине, живущей в плену, но готовой выйти из него, вернувшись к соблюдению заповедей ГОСПОДА (та же тема отражена в пророчестве Иез 18).

3. Наиболее влиятельной оказалась гипотеза Герхарда фон Рада, согласно которой интерпретация истории в этом тексте строится на двух идеях, не очень согласующихся друг с другом (von Rad 1953, 74-91; 1962, 334-374). С одной сторо-

ны, в «истории» очень важную роль играет пророческое провозвестие суда, позже исполнившееся. Яркий пример подобного реализовавшегося осуждения — жесткое пророчество Илии о пресечении царского рода (3 Цар 21:20-24), полностью осуществившееся несколько позже, как об этом говорится в 4 Цар 9:36-37:

И возвратились, и донесли ему. И сказал он: таково было слово ГОСПОДА, которое Он изрек чрез раба Своего Илию Фесвитянина, сказав: на поле Изреельском съедят псы тело Иезавели, и будет труп Иезавели на участке Изреельском, как навоз на поле, так что никто не скажет: это Иезавель.

В то же время фон Рад отмечает, что хотя в основе «истории» лежат именно такие пророчества о суде, значение текста этим не исчерпывается. Проблема в том, что наряду с подобными пророчествами о суде в тексте присутствуют явно «недевторономические» элементы (von Rad 1953, 82). Прежде всего имеются в виду долготерпение милостивого ГОСПОДА к строптивому народу и очевидное замедление исполнения приговора. Фон Рад отмечает:

Прежде всего мы имеем дело с историей непослушания людей, над которыми сгущаются тучи божественного гнева. Как же можно объяснить божественное терпение, столь длительное откладывание суда? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует обратиться к тому элементу девтеро-номического богословия истории, которое мы до сих пор оставляли без внимания (von Rad 1953, 84).

Основа божественного долготерпения и милосердия — пророчество 2 Цар 7:

Обещание, данное Давиду Яхве, понимается Девтероно-мистом как слова, сказанные в пророчестве Нафана, записанном в 2 Цар 7, где Яхве признает законность династии Давида и дает его потомкам определенные гарантии. Интересно отметить, как умело соединяет Девтерономист эту пророческую традицию с девтерономическим богословием

священного места и имени. Именно так, в данном случае, два традиционных элемента совершенно разного происхождения вплетаются в целостный текст (ср. особ. 3 Цар 3:36) (von Rad 1953, 85).

Фон Рад заключает:

Наконец, можно сказать, что Девтерономист со своей стороны всего-навсего был верен дошедшей до него традиции. Он унаследовал в качестве принципа, действующего в истории, не только слова божественного проклятия, обращенного к нарушающим заповеди (основная идея Девтерономиста), но и пророческие слова обещания, часть Завета, заключенного с Давидом. Девтерономическое изложение истории должно учитывать оба элемента. Видимо, форма изложения и общий взгляд на историю Иудеи появились под влиянием именно этих двух творческих принципов, что дает нам возможность прийти к важному выводу: по представлениям Девтерономиста, слово Яхве — активно действующая сила в истории Иудейского царства. Именно благодаря ему возникает как сама история, так и характерная для нее двойственность: с одной стороны, оно проявляет себя в Законе, суде и разрушении, с другой, — в доброй вести (постоянно исполняющегося пророчества, обращенного к Давиду) о спасении и прощении (von Rad 1953, 89).

В конечном итоге, в 587 году до н. э., осуществились пророчества, говорящие об осуждении народа, и вскоре действительно начались разрушения. Единственным исключением становится выделенное фон Радом маленькое примечание о судьбе Иехонии в 4 Цар 25:27-30, залог надежды на будущее, подкрепленной династическим пророчеством 2 Цар 7:1-17:

На наш взгляд, нет никакого сомнения в том, что сообщение об освобождении Иехонии из тюрьмы, завершающее работу Девтерономиста, имеет особое значение с точки зрения богословия (von Rad 1953, 90).

Проницательная оценка фон Рада оказала значительное влияние на все последующие интерпретации этого текста,

хотя двойной акцент на ОСУЖДЕНИИ И ИЗБАВЛЕНИИ может быть не совсем верным. Вместе с тем, наряду с гипотезами Нота и Вольфа, предположения фон Рада позволяют понять, что данное повествование — это вовсе не «история», но яркий пример акта творческого воображения, при помощи которого автор стремился показать влияние воли и замыслов ГОСПОДА (осуждение и милость) на жизнь и историческую память еврейской общины.

Первая большая часть книг Царей посвящена правлению Соломона (3 Цар 1-11). Оно началось со смерти Давида, а закончилось смертью Соломона (3 Цар 11:41-43) и обычно датируется 962-922 годами до н. э. Очевидно, в распоряжении «историка», создававшего текст, были какие-то источники, в которых особое внимание уделялось постройке Храма, а также народные предания о мудрости Соломона.

Ясно, что в дошедшей до нас версии текста материалы, связанные с правлением Соломона, были намеренно переработаны с целью создания определенного образа царя. В начало текста Девтерономист поместил 3 Цар 2:1-4, где «деветономический Давид» увещевает молодого царя-наследника исполнять предписания Торы. Весь текст строится на двух фразах, по-видимому, противоречащих друг другу:

И возлюбил Соломон ГОСПОДА, ходя по уставу Давида, отца своего; но и он приносил жертвы и курения на высотах (3 Цар 3:3).

И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин, помимо дочери фараоновой, Моавитянок, Аммонитянок, Идумеянок, Сидонянок, Хеттеянок (3 Цар 11:1).

Вначале, в стихе 3:3, Соломон показан хорошим, ответственным, верным царем, совершающим великие дела. Однако в конце повествования, в главе 11, содержится жесткое осуждение Соломона, вместе с тем объясняющее, из-за чего после смерти Соломона была потеряна значительная часть царства:



И разгневался ГОСПОДЬ на Соломона за то, что он уклонил сердце свое от ГОСПОДА Бога Израилева, Который два раза являлся ему и заповедал ему, чтобы он не следовал иным богам; но он не исполнил того, что заповедал ему ГОСПОДЬ. И сказал ГОСПОДЬ Соломону: за то, что так у тебя делается, и ты не сохранил завета Моего и уставов Моих, которые Я заповедал тебе, Я отторгну от тебя царство и отдам его рабу твоему; но во дни твои Я не сделаю сего ради Давида, отца твоего; из руки сына твоего исторгну его; и не все царство исторгну; одно колено дам сыну твоему ради Давида, раба Моего, и ради Иерусалима, который Я избрал (3 Цар 11:9-13).

Этот фрагмент — хорошая иллюстрация предположения фон Рада, согласно которому пророчество об осуждении оказывается поставленным рядом с данным Давиду обещанием.

В центр повествования о Соломоне помещен рассказ о строительстве Храма (гл. 5-7). Кульминация сюжета — глава 8, повествующая о его освящении. Это событие делит текст на две части: в первой, предшествующей строительству Храма, Соломон — *положительный* герой, во второй (гл. 9-11) — *отрицательный*. Для «историка» все в этом повествовании указывает на то, что строительство Храма было самым значительным деянием Соломона. Не случайно, что текст заканчивается описанием разрушения Храма вавилонянами (4 Цар 25:13-17).

Центральная глава 8 начинается с описания литургической процессии, а заканчивается гимном, восхваляющим ощущаемое присутствие ГОСПОДА в Храме (3 Цар 8:12-13). Но затем следует критическое рассуждение о «действительном присутствии» Божества: утверждается, что ГОСПОДЬ лишь посещает Храм, постоянно пребывая в небесах:

Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил... Услышь моление раба Твоего и народа Твоего Израиля, когда они будут молиться на месте сем; услышь на месте обитания Твоего, на небесах, услышь и помилуй (3 Цар 8:27, 30).

Цель этих слов — защитить свободу ГОСПОДА от любых попыток приручения или подчинения Его силы, влияния и представлений о Нем интересам царской власти, которые могли бы быть достигнуты литургическими или богословскими средствами.

Кроме этого, в главу 8 входят несколько молитв о помощи в разных трудных ситуациях (ст. 31-45), завершающихся пространным обращением к Богу в ситуации плена (ст. 46-53). Благодаря этому становится очевидным, что традиция, восходящая ко времени Соломона, была обработана «историком» в соответствии с потребностями общины, живущей в плену. Таким образом, в этой главе не только возвеличивается Храм, но и подтверждается мысль о том, что уведенный из Иерусалима в плен Израиль может прийти к Богу и в условиях, когда Он не присутствует непосредственно в Храме. На материале главы 8 можно проследить, как редактор перерабатывал текст, делая его подходящим и авторитетным для поколения плена.

Очень важно, что автор, возможно, не без иронии, сразу же за возвышенным богословием божественного присутствия в Храме помещает стихи 9:1-9, содержащие характерный для девтеронимической традиции силлогизм:

послушание (ст. 4)	преуспевание (ст. 5)
непослушание (ст. 6)	беды (ст. 7-9)

Негативная часть, ст. 6-9, гораздо длиннее позитивной, что не нарушает конструкции в целом. Это лишь указывает то, что акцент в описании «историка» делается именно на негативную сторону.

Трудно понять, насколько ироничен сюжет глав 9:10-10:29. С одной стороны, в них описывается благополучие и успех Соломона. Но, с другой стороны, зная общую девтеронимическую концепцию, мы понимаем, что система, созданная Соломоном, *не работает*. Она не работает из-за постоянных нарушений предписаний Торы и из-за честолюбивых стремлений, противоречащих верховной власти

ГОСПОДА. Но независимо от того, есть в этих словах ирония или нет, в какой-то момент мы сталкиваемся с резким отвержением Соломона в главе 11. Вина Соломона заключается в том, что он стал серьезно нарушать Завет, заключенный с Богом, соблазнившись «многими чужестранными женщинами». Следует отметить, однако, что многочисленные браки царя с иноземными принцессами были частью систематической политики, направленной на налаживание экономико-политических отношений в рамках характерной для того времени «глобализации», что неизбежно вело к отступлению от «местных» традиций, связанных с соблюдением Завета. Несомненно амбициозная политика Соломона привела страну к успеху, но она же и стала причиной ее осуждения и разрушения. По завершении чтения повествования о Соломоне становится понятным, что 3 Цар 1-11 представляет собой богословское утверждение о зависимости удачи в мирских делах от послушания Торе. Это обстоятельство принципиально важно для всей девтерономической традиции. Оно также важно в данном контексте, потому что столь плачевный конец правления Соломона явно противоречит народным преданиям, восхваляющим его мудрость, силу и преуспевание. Образ одного из самых известных еврейских царей, отредактированный Девтеронимистом, предполагает наличие у читателя чувства иронии, поскольку текст скрывает больше, нежели может показаться на первый взгляд. В девтеронимической редакции этот текст превращается в свидетельство о бескомпромиссной реальности мира, управляемого ГОСПОДОМ, о реальности, существующей за пределами осязаемой области материальных ценностей.

Вторая часть книг Царей, 3 Цар 12:1-4 Цар 17:41, представляет собой метаисторическое повествование о двух царствах, Израильском и Иудейском, образовавшихся после смерти Соломона, сосуществовавших бок о бок с 962 по 721 год до н. э. Вторая дата — год разрушения ассирийцами Самарии, столицы Северного царства. Здесь «историк» рассказывает о нескольких царях обоих царств, правивших друг за другом на протяжении этого длительного периода.

Кроме того, «историк» разрабатывает сложную систему датировок, приводя даты правления царей одного царства в соответствие с датами правления царей соседнего царства. В девтерономической редакции текста правление каждого из царей описывается по определенной формуле: сообщается его возраст при вступлении на престол, временные рамки его правления, имя матери и в конце приводится особая завершающая формула. Основным элементом этой заключительной формулы — вердикт, выносимый царю с точки зрения девтерономического богословия. Все цари Северного царства оказываются нечестивыми по определению, поскольку они неизменно нарушали верность центральному святилищу в Иерусалиме. Большинство царей-давидидов, правивших в Южном царстве, нечестивы, шестеро оценены удовлетворительно и только двое (Езекия и Иосия) признаны благочестивыми. Про нескольких царей говорятся одни и те же слова, указывающие на их неверность самому ГОСПОДУ, заветам ГОСПОДА и Храму ГОСПОДА. Некоторые исследователи говорят о существовании нескольких последовательных редакций, позволявших по мере развития текста по-разному ставить редакторские акценты. Более того, в некоторых научных школах, особенно в американской, распространено мнение о том, что текст «истории» практически сформировался ко времени правления Иосии, а позже, во время вавилонского плена, в него были внесены некоторые дополнения, связанные с разрушением страны (Cross 1973; Nelson 1987). Эта гипотеза представляет собой вариант гипотезы Нота, считавшего временем появления всего произведения вавилонский плен. Подобные детали важны для подробного анализа текста, но не имеют принципиального значения при общем знакомстве с ним.

Для понимания взглядов интерпретаторов самое важное место — 4 Цар 17:7-41. Это — длинное, местами скучное богословское размышление о судьбе Самарии и разрушении Северного царства ассирийцами. Однако в нем содержатся очень важные для Девтерономиста идеи. Какими бы ни были геополитические и военные причины нападения ассирийцев

на Северное царство, все девтеронимические редакторы единодушно убеждены в связи государственного кризиса и потери земли с волей и действиями ГОСПОДА. Глава 17 начинается с обвинения Израиля в длительном нарушении первой заповеди, говорящей об исключительной верности ГОСПОДУ (ст. 7-12). Обвинение продолжается в стихах 14-17. Лишь в стихе 13 говорится о том, что ГОСПОДЬ через пророков многократно посылал народу предостережения, пытаясь вернуть его к себе. Таким образом, по мнению Девтеронимиста, пророки становятся главными действующими лицами истории Израиля и Иудеи. Осуществление приговора — стих 18, краткое, но ясное сообщение об изгнании (см. также стихи 20-23). В стихе 19 «историк» останавливается, чтобы сказать несколько слов об Иудее, предсказывая события глав 18-25, также завершающихся изгнанием жителей Иудеи. Благодаря этому стиху становится очевидным знакомство «историка» с судьбой не только Северного, но и Южного царства.

Конец 17-й главы (стихи 24-41) — более поздний рассказ о народах, переселенных ассирийцами в Самарию. В данном случае мы имеем дело с созданным в Иерусалиме литературным сочинением, в котором описываются распространенные среди населения севера неортодоксальные религиозные взгляды. Позже переработанная версия этого фрагмента превратилась в обличительную речь против «самаритян» — евреев бывшего Северного царства, которые оказались «неполноценными евреями», не соответствующими требованиям слепого иерусалимского иудаизма.

Еще один важный элемент второй части повествования книг Царей — собрание повествований о пророках, представленное в 3 Цар 17 — 4 Цар 9. Главные действующие лица этого собрания — Илия, Елисей и Михей, сын Иемвляя. Эти повествования не несут следов девтеронимической «истории», тем не менее они стали важной частью окончательной версии текста, составленного девтеронимическими редакторами.

Здесь описаны великие драматические характеры деятелей, которые постоянно незримо присутствовали в земле обе-

тованной, совершая великие чудеса и занимая в рассказываемой здесь истории главенствующее место, обычно отводимое царям. Традиционно эти истории считаются «народными преданиями», корни которых уходят в прошлое, уже не поддающееся никакой реконструкции. Теперь, сильно преувеличенные в результате постоянных пересказов, они стали эпосами. Подобная оценка верна, если только она не приводит к выводу о том, что эти рассказы вымышлены и их не следует воспринимать серьезно. Они занимают в книгах Царей очень большое место (почти одну треть всего повествования), уже только поэтому их следует воспринимать серьезно, учитывая то значение, которое придавал им интерпретатор, собравший текст воедино. Похоже, в данном случае мы имеем дело с эпистемологическим кризисом, выход из которого был найден благодаря этим историям, ставшим альтернативой царской «истории». В них мы находим свидетельство о знании, жизни, реальности, неподвластных царям.

Термин «народные» указывает на то, что значительная и устойчивая часть населения не принимала культурные установки царского истеблишмента и городской элиты, но обладала собственными средствами для интерпретации, выражая свою жизнь совершенно по-иному. Джеймс К. Скотт в своих работах исследовал «скрытую экзегезу», существовавшую в крестьянских общинах, ее развитие, передачу и значение для выживания этих общин. Именно эта экзегетическая традиция становится ключом к указанному повествованию. По мнению Скотта, в этих общинах историческая реальность воспринималась совершенно иначе, что и давало им силы и возможности для выживания (J. C. Scott 1985; 1990). На мой взгляд, гипотеза Скотта позволяет понять причины появления и сохранения преданий о пророках. Более всего поражает то, что Девтерономист сохранил эти предания, уделив им столь значительное место в царском цикле. Эти предания противостоят претенциозным монархическим традициям, и совершенно очевидно, что именно с этой целью они были введены в текст.

В этих историях запечатлена социальная жизнь, не подчинявшаяся царской власти. Постоянное пересказывание

этих сюжетов само по себе стало знаком «гражданского неповиновения». Они свидетельствовали о том, что значительная часть жизни неподвластна царям, она протекает в мире, управляемом ГОСПОДОМ, гораздо более реальном и осязаемом, нежели представляется властям. Яркий пример существования живой реальности, управляемой напрямую ГОСПОДОМ, — история о винограднике Навуфея, в которой Илия проклинает Ахава и Иезавель, пожелавших завладеть чужой землей, злоупотребив царскими привилегиями (3 Цар 21). Власть ГОСПОДА отчетливо проявляется и в истории противостояния на горе Кармель, описанной в 3 Цар 18-19, когда пророк Илия вызывает дождь.

Эти сюжеты подрывают авторитет Ахава, говоря о том, что царь, неспособный вызвать дождь, не обладает властью, которая, согласно тогдашним представлениям, изначально была присуща царям. То же ощущение соприкосновения с иной реальностью заметно и в короткой истории в 4 Цар 4:42-44, где Елисей умножает пищу, чтобы накормить голодных людей. Следует отметить, однако, что все события пророческого цикла происходят во время правления династии Амврия, правившей на севере, и подтверждают существование жизни, никак не связанной с царской властью. Поэтому вполне возможно, что цель цикла — поставить под сомнение законность царской власти, как минимум, власти царей Северного царства, и показать, что ГОСПОДЬ, дающий жизнь, может управлять ею через других людей, другими способами, за пределами монархии. Таким образом, главная цель этих преданий в окончательной версии текста — подорвать авторитет царской власти, противопоставив ей иную реальность.

Третья, заключительная часть книг Царей — 4 Цар 18-25, повествующая об истории Южного царства со столицей в Иерусалиме, с момента гибели Северного царства в 721 году до разрушения Иудеи и Иерусалима в 587 году до н. э. Эта часть истории гораздо ближе ко времени жизни «историка», составлявшего текст. Основная часть материала сосредоточена вокруг событий, неуклонно ведущих к гибели государства в 587 году. Повествование четко разделяется на

несколько блоков, которые почти с «хореографическим» изяществом подводят читателя к концу сюжета.

Основное описание посвящено событиям, происходившим между началом правления Езекии в 715 году и 587 годом. В центре описания — три царя, сыгравшие, по мнению «историка», важную роль в истории.

1. Езекия считается *праведным царем*, знавшим ГОСПОДА и поэтому сумевшим противостоять ассирийскому вторжению (4 Цар 18:3-8). (Главы 18-20 параллельны пророчеству Исаяи 36-39.) Несколько речей, молитва царя и ответное пророчество Исаяи говорят о безоговорочной верности Езекии ГОСПОДУ как о причине благополучия всей страны. Рассказ о Езекии свидетельствует об уверенности в том, что послушание ГОСПОДУ имеет главное значение в мировой геополитике, а также о том, что в случае соблюдения правилами предписаний Торы им, возможно, удалось бы избежать военного разгрома 587 года. С точки зрения «историка», верность Езекии ГОСПОДУ—главное условие всеобщей безопасности и благополучия. Дальше в тексте изображается постоянное нарушение жителями Иудеи этого единственного условия, приведшее к столь плачевному концу.

2. Вторая важная фигура — царь Манассия, сын Езекии (4 Цар 21). Его образ — квинтэссенция представлений о *нечестивом правителе*. Он полностью пренебрег единственным требованием — подчинением заповедям Торы, и именно из-за его нечестия впоследствии был разрушен Иерусалим:

Однакож ГОСПОДЬ не отложил великой ярости гнева Своего, какою воспылал гнев Его на Иуду за все оскорбления, какими прогневал Его Манассия. И сказал Господь: и Иуду отрину от лица Моего, как отринул Я Израиля, и отвергну город сей ИЕРУСАЛИМ, который Я избрал, и дом, о котором Я сказал: «будет имя Мое там» (4 Цар 23:26-27).

Его сын, Аммон, удостоился лишь краткого упоминания, поскольку он был столь же нечестивым, как и Манассия:

И делал он неуютное в очах ГОСПОДНИХ так, как делал Манассия, отец его (4 Цар 21:20).



3. Третий, самый важный из трех персонажей, — царь Иосия, наследник реформ своего прадеда Езекии и в то же время наследник нечестия, распространенного его дедом Манасией. Иосия, как и Езекия, считается в исторической перспективе *праведным царем*:

Подобного ему не было царя прежде его, который обратился бы к ГОСПОДУ всем сердцем своим, и всею душою своею, и всеми силами своими, по всему закону Моисееву; и после него не восстал подобный ему (4 Цар 23:25, см. также 4 Цар 24:3).

Иосия вызывает у «историка» (как, впрочем, и у нас) особый интерес, поскольку именно в его правление в Храме был найден свиток (4 Цар 22:8-13). Большинство исследователей предполагают, что текстом, найденным в Храме, было Второзаконие, на основании которого Иосия провел «девтеронимическую реформу» 621 года (4 Цар 23:1-24). Обнаружение этого свитка и последовавшая затем реформа — главные события девтеронимической истории. Обнаружение свитка могло быть реальным историческим событием, как на протяжении многих лет считали разные исследователи. В то же время это событие могло быть вымышлено «историком». В любом случае свиток Торы играет в этом сюжете столь же важную роль, как и Иосия, представлявший девтеронимической традиции идеальным царем, в полной мере следующим предписаниям Торы. Рассказ об обнаружении свитка делает божественные заповеди центром этой «истории», а Иосию — образцом качеств, более всего ценимых «историком». Кроме того, Иосия осуществляет в своей жизни наказ Моисея, переданный Иисусу Навину в самом начале «истории»:

Только будь тверд и очень мужествен, и тщательно храни и исполняй весь закон, который заветал тебе Моисей, раб Мой; не уклоняйся от него ни направо ни налево, дабы поступать благоразумно во всех предприятиях твоих. Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней

написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно. Вот Я повелеваю тебе: будь тверд и мужествен, не страшись и не ужасайся; ибо с тобою Господь Бог твой везде, куда ни пойдешь (Ис Нав 1:7-9).

Связь между Иисусом Навином, начинающим «историю», и Иосией, ее заканчивающим, не случайна, она делает Тору обрамлением для истории царей:

Закон Моисеев становится, в свою очередь, мандатом для всех действий Иисуса Навина и его наследием, переданным последующим поколениям (Ис Нав 1:7, 8; 8:31, 32, 34, 35; 22:5; 23:6; 24:26). Девтерономист, конечно, не останавливается на этом, но превращает сюжет с обнаружением свитка закона Моисеева Иосией в главное событие истории (4 Цар 22:8, 11; 23:24-25а). Благодаря этому Иисус Навин становится единственным прототипом царя Иосии, строго соблюдавшего предписания Второзакония, как говорится в Книге Иисуса Навина (1:7): «Не уклоняясь от него ни направо ни налево». Повеление прямо следовать закону четырежды повторяется во Второзаконии (5:32; 17:11, 20 [«законы для царя»]; 28:14) и снова повторяется Иисусом Навином в его прощальном обращении к Израилю (Ис Нав 23:6). Оно не встречается нигде во всей девтерономической истории до тех пор, пока не говорится, что так поступал Иосия (4 Цар 22:2). Подобным образом, Иосия «не отступил ни от одного слова во всем, что повелел Яхве Моисею» (Ис Нав 11:15). Опять же, подобное послушание закону Моисееву ни разу не встречается в девтерономической истории до тех пор, пока рассказ о царе Иосии не достигает кульминации в 4 Цар 23:25а (Cheney 1989, 109-110).

Из краткого обзора истории правлений Манассии и Иосии становится ясно, что правление Иосии оценивается в 4 Цар 23:26-27 в высшей степени положительно, однако из-за Манассии оценка общей ситуации в Иудее в 4 Цар 23:26-27 оказывается отрицательной, и такая же оценка дается в целом всей «истории» государства. Противопоставление нечестивых и благочестивых царей позволяет показать, что *исполнение заповедей Торы* (в случае Иосии) оказывается очень

важным, однако *неисполнение этих заповедей* (в случае Манас-сии) преобладало в долгой истории правления иудейских царей настолько, что даже абсолютное соблюдение предписаний Иосией не смогло изменить ситуацию. Действия Иосии были, если можно так выразиться, «незначительными и запоздалыми».

Через описание трех царей, благочестивого Езекии, нечестивого Манассии и благочестивого Иосии, сюжет выстраивается в соответствии с замыслом «историка» и заканчивается осуществлением приговора, вынесенного жителям Иерусалима за непослушание. Оставшийся фрагмент 4 Цар 23:28-25:26 представляется всего-навсего завершением сюжета, в котором богословский приговор воплощается в истории. Конец Иерусалима ярок и всем очевиден: город гибнет от рук Навуходоносора и вавилонян. Однако внимательное прочтение «истории» позволяет предвидеть подобный печальный конец и последующее изгнание с самого начала:

Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им, то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле, для овладения которою ты переходишь Иордан (Втор 30:17-18).

И сказал ГОСПОДЬ Моисею: вот, ты почиешь с отцами твоими, и станет народ сей блудно ходить вслед чужих богов той земли, в которую он вступает, и оставит Меня, и нарушит завет Мой, который Я поставил с ним; и возгорится гнев Мой на него в тот день, и Я оставлю их и сокрою лице Мое от них, и он истреблен будет, и постигнут его многие бедствия и скорби, и скажет он в тот день: «не потому ли постигли меня сии бедствия, что нет Бога моего среди меня?» (Втор 31:16-17).

Если вы преступите завет ГОСПОДА Бога вашего, который Он поставил с вами, и пойдете и будете служить другим богам и поклоняться им, то возгорится на вас гнев ГОСПОДЕНЬ, и скоро сгибнете с этой доброй земли, которую дал вам [Господь] (Ис Нав 23:16).

Эта очевидная связь между началом и концом говорит о том, что Первая и Вторая книги Царей — не просто история монархии, но серьезный интерпретаторский проект, представляющий собой впечатляющую эпопею, ни более ни менее чем своеобразную «философию истории», утверждаемую традицией. Все повествование, кульминация которого — рассказ о трех царях, заслуживших разные богословские оценки, оказывается назиданием касательно необходимости следовать ГОСПОДУ и соблюдать заповеди ГОСПОДА, особенно в условиях циничного самовозвеличивания, царящего в обществе. Не нужно обладать богатым воображением, чтобы увидеть, что «пророческие» предупреждения столь же актуальны для современного читателя этой «истории», как и для ее первых читателей, живших в плену.

Довольно любопытен самый конец Второй книги Царей, стихи 27-30, написанный несколько позже предшествующего материала. «Тридцать седьмой год переселения» — 561 год до н. э. Именно этим временем Нот датирует весь корпус. Однако далеко не все ученые разделяют его серьезное отношение к этому фрагменту. Его можно было бы счесть простым историческим примечанием, если бы не одно обстоятельство: «историк», создававший текст, никогда не вводит в текст «просто» исторические примечания. Самое значительное и наиболее влиятельное прочтение этого фрагмента было предложено фон Радом. Он считал этот отрывок знаком надежды на сохранение давидической династии. Видимо, во время плена (и позже) у евреев были основания для надежд, связанных с Давидом, даже в условиях подчинения чуждой империи:

Девтерономист понимал, что в истории действует еще одна сила — спасение, обещанное в пророчестве Нафана, столь же действенное в истории, как и осуждение. Исполнилось ли это обещание? Девтерономист оставляет этот вопрос открытым. Однако завершение повествования словами о милости, оказанной Иехонии (4 Цар 25:27-33), указывает на то, что Яхве допускает подобную возможность (von Rad 1962, 343).

Эти мессианские ожидания царя из рода Давида, едва уловимые в данном повествовании, выходят на первый план в других текстах периода плена (см. Ис 55:3, Иер 23:5-6; 33:14-16, 17, 23-26, Иез 34:23-24), а впоследствии и в ранних описаниях Иисуса. «Историк», однако, далек от подобных утверждений. Он говорит лишь о том, что божественное осуждение, приведшее к разрушению Иерусалима в 587 году до н. э., стало в истории решающим, но не окончательным. Осуждение не могло не реализоваться, учитывая безапелляционность требований Торы, так отчетливо сформулированных Девтерономистом, так яростно защищаемых Иисусом Навином и так отважно выполненных Иосией. С этой точки зрения, все цари живут в мире Торы. Об этом свидетельствует «историк». Если царь не исполняет предписаний Закона, руководство народом переходит к кому-то другому, к таким необычным и странным людям, как Илия, Елисей и Михей, сын Иемвлая. В сознании народа они всегда противостояли царям, отвергавшим Тору. В итоге читатель должен понять: столь странная «история царей» иначе как такой странной быть и не могла!

# ГЛАВА 14

## КНИГА ПРОРОКА ИСАИИ

**К**нига пророка Исайи открывает раздел Библии, называемый Поздние Пророки. Соответственно, в еврейском каноне она идет следом за Второй книгой Царей (у христиан — Четвертая книга Царств) — последней книгой Ранних Пророков. Подобное деление, незаметное из-за несколько иной последовательности книг в христианской Библии, очень удачно, поскольку и книги Царей и Книга Исайи говорят о судьбе Иерусалима. Вторая книга Царей завершается описанием трагического разрушения города вавилонянами и последовавшего за этим пленения. Книга Исайи, в свою очередь, представляет собой довольно сложное по структуре размышление о судьбе жителей Иерусалима, пребывающих в плену, и об обещании ГОСПОДА вывести их из плена и дать им новую, благополучную жизнь.

Авторство Книги Исайи, по мнению большинства исследователей, связано с реальным человеком, «сыном Амосовым», жившим в Иерусалиме где-то между 742 и 689 годом до н. э. (см. 1:1):

Очень трудно вписать жизнь пророка в контекст иерусалимского общества. Заголовок книги (Ис 1:1) говорит о его принадлежности к иерусалимской пророческой традиции, называя его пророчества словом «видения» (*hazori*), но титул «провидец» (*hazek*) никогда по отношению к нему не употребляется. Отец Исайи, Амос, неизвестен\*, в связи

\* В Синодальном переводе, вслед за славянским переводом Септуагинты, возникает омонимия имени отца Исайи и одного из малых пророков. В действительности отца Исайи зовут «Амоц». — *Прим. ред.*

с этим нельзя утверждать, что пророк унаследовал от него статус пророка или священника. Согласно традиционной среди исследователей гипотезе, Исайя принадлежал к иерусалимской элите и воспитывался в городе. По-видимому, пророк был знаком с представителями двора и входил в их круги (Ис 8:2; 22:15-16); судя по всему, ему также нетрудно было получить официальную аудиенцию у царя (Ис 7:3). Принадлежность Исайи к высшим слоям общества выдает и язык «премудрости», на котором он иногда изъясняется. Умение выражаться подобным образом по меньшей мере означает, что пророк получил образование при дворе или при Храме, хотя наши знания о движении «мудрых Израиля» не настолько глубоки, чтобы настаивать на существовании иерусалимской группы «мудрых», членом которой мог быть Исайя.

Некоторые ученые полагают, что Исайя не только принадлежал к высшим слоям социальной системы, но и был культовым пророком. В качестве аргумента для этого утверждения обычно указывают на его видение, связанное с Храмом (Ис 6), и на его элитарное иерусалимское происхождение. Однако в книге явно недостает свидетельств, говорящих о его связи с храмовыми кругами. Таким образом, кажется правильным принять традиционное мнение, согласно которому Исайя был жителем Иерусалима, представителем правящей элиты, но не обязательно принадлежал к религиозному истеблишменту (R. Wilson 1980, 271).

Если принять эту широко признанную точку зрения, то жизнь Исайи можно описать следующим образом: в Иерусалиме он пережил несколько кризисов, вызванных давлением сначала усиливавшейся, а затем ставшей всемогущей Ассирийской империи. Он был входил в круг иерусалимской знати. Путем жестких осуждений и обнадеживающих обещаний Исайя старался объяснить, что общественная жизнь в Иерусалиме невозможна без ГОСПОДА, остающегося главным властелином истории, вопреки имперским устремлениям ассирийцев.

Однако по оценкам исследователей в довольно большой по объему Книге Исайи содержится сравнительно мало

фрагментов, в действительности восходящих к пророку VIII века. Более того, ни один из ученых, занимающихся критическим изучением текста, не считает эту книгу полностью «написанной» Исайей. Изначальное происхождение книги действительно связано с личностью Исайи, но свою окончательную форму она обрела лишь в результате длительной и сложной переработки, вероятно, осуществленной целым рядом «учеников» Исайи, старавшихся придерживаться заданного им направления (см. 8:1), которые тем не менее и сами были серьезными комментаторами, сильно повлиявшими на содержание и форму книги. В определенной мере Книга Исайи представляет собой череду размышлений о судьбе Иерусалима, не всегда связанных друг с другом, зависящих от определенных обстоятельств, новых условий существования еврейской веры. В то же время понятно, что появление окончательной версии книги связано с деятельностью некоего редактора, придавшего материалам убедительную последовательность.

Отвергая «авторство» пророка VIII века, исследователи уже на протяжении более чем ста лет разделяют книгу на три части, отражающие различные исторические обстоятельства и отличающиеся друг от друга по литературной форме и богословским взглядам. Я приведу краткое описание этого критического подхода, поскольку считаю мнение о трехчастном делении Книги Исайи базовым для данного анализа. Однако читателю следует обратить внимание и на то, что в последнее время в науке сформировалось представление о гораздо более тесной взаимосвязи между тремя частями, нежели считалось ранее. Следовательно, мы вынуждены обратиться к описанию не только *консенсуса*, достигнутого сторонниками критического подхода, но и его дальнейшего развития, результатом которого стал так называемый *целостный подход*.

Среди сторонников критического подхода долго бытовало представление о том, что с Исайей — пророком VIII века (обычно именуемым в этом случае «Протоисайей») — связаны только главы 1-39. Между главами 39 и 40 с литературной,



исторической и богословской точек зрения существует значительный разрыв. Основная тема глав 1-39 — иерусалимский кризис 742-701 годов. Однако очевидно и то, что материал этой части гораздо более сложен по составу, поскольку содержит части, датируемые более поздними периодами.

По содержанию первая часть Книги Исаяи делится на шесть частей, из которых лишь три непосредственно связаны с самим Исайей: главы 1-12; 28-31 и 36-39.

Самый важный материал, восходящий к пророку VIII века, — главы 1-12, представляющие собой суровое предсказание об осуждении ГОСПОДОМ Иерусалима за несоблюдение предписаний Торы (1:1-6; 2:6-22; 3:1-4:1; 5:1-7, 8-30). В этой части есть два особенно выделяющихся элемента. Во-первых, провозглашаемое пророком строгое осуждение дополняется обещанием обновления и восстановления, следующих за осуществлением приговора ГОСПОДА. Обновление и восстановление ни в коем случае не отменяют суда и не умаляют его, но лишь указывают на то, что божественное осуждение — не последние слова пророка, обращенные к городу ГОСПОДА. В основе обещаний, представленных в стихах 2:1-4; 4:2-6; 9:1-7 и 11:1-9, — целый ряд образов, связанных со священным городом, Храмом, монархией, новым творением. Все они свидетельствуют о способности ГОСПОДА немедленно создать новое на месте разрушенного. Таким образом, структура глав 1-12 представляется следующей: четыре обещания как бы нейтрализуют предшествующие им проклятия.

Во-вторых, в главах 7-8 царь Ахаз описывается как *образец неверности*. Знаменитое изречение пророка в 7:9 говорит о готовности доверять ГОСПОДУ вопреки обстоятельствам, в данном случае в условиях нависшей над Иерусалимом военной угрозы со стороны ближайших соседей. Ахаз описан как царь, не доверяющий ГОСПОДУ и считающий, что он сам может обезопасить себя политическими средствами. Поведение этого царя находилось в резком противоречии с радикализмом пророка, предвещающего благополучный исход.

Важно понять, что противопоставление *осуждения* и *обещания* полностью соответствует богословским принципам, характерным для всей книги в ее окончательной версии. Вся Книга Исайи представляет собой описание *захвата и гибели Иерусалима*, а затем *возрождения Иерусалима к новой, благополучной жизни*. Эта модель заметна уже в главах 1-12. Она отражена в *надежде на милость, преодолевающую осуждение*, присущей либо самому пророку VIII века, либо (что более вероятно) редактору окончательной версии изначальной пророческой традиции.

Вторая часть текста, приписываемого пророку VIII века, — главы 28-31 и примыкающие к ним главы 32-33. Обычно этот текст датируют временем правления Езекии, сына Ахаза. Здесь мы снова видим пророка, обращающегося к окружающему его обществу и увещающего царя соблюдать заповеди ГОСПОДА. В этой части особенно примечательны пророчества, начинающиеся словом *hoi*, традиционно переводимым как «горе», однако означающим также восклицание «увы!» (28:1; 29:1; 30:1; 31:1; 33:1; в том же значении в 5:8, 11, 18, 20, 21, 22; 10:1). Употребление этого термина может предвещать смерть. Поэтому его появление в начале речи должно было испугать слушателей. Таким образом, пророчества этой части обращены к иерусалимской общине, пренебрегающей волей ГОСПОДА. Кроме этого, в главах 28-31 правление Езекии во время кризиса изображается как антитеза описанному в тех же тонах правлению Ахаза.

Третья часть текста, тесно связанного с пророком Исайей и датируемого VIII веком, — главы 36-39, сюжет которых параллелен повествованию 4 Цар 18-20. Возможно, в действительности он был заимствован оттуда с добавлением незначительных изменений. Эта часть в отличие от предыдущих двух не содержит пророчеств, но представляет собой результат намеренной редакторской работы. В этой части запечатлен пример яркого пророческого богословия, представленного тремя речами, вложенными в уста ассирийских посланников (Ис 36:4-10, 13-20; 37:8-13). В качестве ответа на эти богословско-политические речи в тексте приводятся

молитва царя Езекии (37:15-20) и пророчество Исайи, дающее Израилю уверенность в победе и говорящее о том, что защита, предложенная Ассирией, не может соперничать с защитой, предложенной ГОСПОДОМ (37:22-29, см. также стт. 6-7). Итог этой части — свидетельство об уверенности в суверенном владычестве ГОСПОДА, выразившемся в чудесном избавлении Иерусалима от ассирийской угрозы (37:36-38) — спасении, основанном, согласно словам пророка, на верности ГОСПОДА обещанию, данному Давиду:

Посему так говорит ГОСПОДЬ о царе Ассирийском: «не войдет он в этот город и не бросит туда стрелы, и не приступит к нему со щитом, и не насыплет против него вала. По той же дороге, по которой пришел, возвратится, а в город сей не войдет, говорит ГОСПОДЬ. Я буду охранять город сей, чтобы спасти его ради Себя и ради Давида, раба Моего» (Ис 37:33-35).

Это пророчество — яркое выражение обязательств ГОСПОДА, адресованных иерусалимской элите, и пример глубокой уверенности самого Исайи в истинности заключенной в нем богословской идеи. Конечно, невозможно с достоверностью определить, действительно ли эти слова принадлежали Исае или же всего-навсего отражают богословские взгляды тех, кто развивал и оформлял восходящую к нему традицию. Кристофер Зейтц написал целую работу, посвященную функции этой части в развитии разных тенденций традиции, отраженных в Книге Исайи (Seitz 1991). По его мнению, Ахаз и Езекия в глазах традиции олицетворяют противопоставление *нечестивого* и *благочестивого царей*. Он также предположил, что верность Исайи «богословию Сиона» (убеждению в том, что ГОСПОДЬ останется верным городу Храма вопреки обстоятельствам) стала причиной развития начатой пророком традиции на протяжении многих лет после его смерти и после кризиса времен Езекии:

Развитие традиции, возводимой к Исае, не было следствием последующей адаптации текста, как в случае других

пророков, живших до вавилонского плена, или следствием внесения в текст дополнений, кажущихся уместными. Напротив, именно существование *Heihprophetie* в форме пророчеств, (1) ограничивающих роль Ассирии, служащей инструментом божественного гнева, и (2) говорящих о божественной заботе о Сионе, позволило традиции Исайи занять уникальное место среди собраний предшествующих плену пророчеств (Seitz 1991, 146).

Все три части текста (1-12; 28-31, а также 32-33; 36-39) подтверждают, что основной целью традиции Исайи было подчеркнуть гегемонию ГОСПОДА, сохраняющего свое могущество даже в условиях глубокого общественного кризиса. Так же, как и все остальные пророки Древнего Израиля, Исайя говорил о «богословии общества», утверждая, что власть ГОСПОДА играет решающую роль в политике и общественном порядке.

Наряду с тремя названными частями Протоисайи, считающимися подлинными пророчествами самого Исайи, в этот корпус входят другие тексты, расширяющие изначальную традицию. Однако это расширение соответствует взглядам самого Исайи, в особенности — его уверенности в верности ГОСПОДА Иерусалиму, согласно которой осуждение не является окончательным и в итоге ГОСПОДЬ пошлет *shalom* (мир) на *Jerusahim* (Иерусалим) и его окрестности.

1. Главы 13-23 — отдельная часть, близкая к «пророчествам о народах» у других пророков, в которой говорится об управлении ГОСПОДОМ всеми народами. Все эти пророчества строятся по определенной модели: в тексте перечисляются несколько народов, при этом за каждым названием следует пророчество о божественном суде, ожидающем этот народ. Цель подобных пророчеств — показать, что даже неевреи находятся под властью ГОСПОДА и что неподчинение этой власти также влечет за собой расплату. По предположению Джона Бартона, «пророчества о народах» говорят о том, что все народы изначальны, и без синайского

откровения, имеют представление о власти и требованиях ГОСПОДА, что выявляет здесь наличие некоторой формы «естественного богословия» (Barton 1979). То есть в основе идеи суда над народами лежит представление о том, что все они изначально знают волю Бога-Создателя. Позже иудаизм связал эту идею с заветом, заключенным с Ноем (см. Ис 2:1-4, где все народы управляются «законом, исходящим от Сиона», который отличен от «Закона, исходящего от Синая»). В Ис 13-23 перечисляются разные народы, но важнее всех оказывается пророчество о Вавилоне в главах 13-14. Согласно этому пророчеству, даже Вавилон, сверхдержава, подчиняется воле ГОСПОДА. Это пророчество особенно интересно, поскольку в VIII веке, при жизни пророка Исайи, Вавилон еще не играл значительной роли в мировой политике. Однако позже (в VI веке), в последующих частях Книги Исайи, Вавилон становится главным притеснителем Израиля (гл. 46-47) и главным противником ГОСПОДА. Уже в Протоисайи в главах 13-14 подготавливаются идеи следующей части книги, поскольку проводится мысль о том, что даже варварский Вавилон подчиняется воле ГОСПОДА. Таким образом, основная цель этого и других поэтических пророчеств о народах — продемонстрировать власть ГОСПОДА, равно как и надежду евреев на любящего их Бога, судящего все варварские народы, но прежде всего те, которые притесняют Израиль.

2. Второе расширение текста VIII века можно обнаружить в главах 24-27, также называемых «Тетартоисайя» (то есть Четверто-Исайя) или «Малый апокалипсис Исайи» (считается, что эта часть появилась в результате позднейшей обработки Книги Исайи). Отличительная черта этой части — отсутствие каких бы то ни было упоминаний исторического контекста или дат. Здесь просто приводится описание всеобъемлющей космической драмы, цель которой — засвидетельствовать суверенитет ГОСПОДА, проявляющийся как в форме жестокого осуждения (24), так и в форме надежды (25-27). Стиль этой части сильно отличается от стиля Исайи, но идейная взаимосвязь между другими частями

Первоисайи и этим, без сомнения гораздо более поздним, фрагментом очевидна.

Самая яркая деталь в нем — слова об уверенности в телесном воскресении, безусловно поддерживавшие тех, кто страдал за веру. Здесь говорится о ничтожности смерти перед лицом силы и верности ГОСПОДА. В стихах 25:6-8 говорится о ГОСПОДЕ, преодолевающим «смерть», побеждающим и поглощающим ее:

И сделает ГОСПОДЬ воинств на горе сей для всех народов  
трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин,  
из тука костей и самых чистых вин;

И уничтожит на горе сей  
покрывало, покрывающее все народы,  
покрывало, лежащее на всех племенах.

Поглощена будет смерть навеки,  
и отрет ГОСПОДЬ Бог слезы со всех лиц,  
и снимет поношение с народа Своего по всей земле;  
ибо так говорит ГОСПОДЬ.

В стихе 26:19 также выражается ликующее предчувствие воскресения:

Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!  
Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе:  
ибо роса Твоя — роса животворяная,  
и земля извергнет мертвецов.

Эти утверждения представляют собой нечто новое в мышлении Израиля. Однако они полностью вписываются в учение Исайи о власти ГОСПОДА, которую не могут преодолеть ни физические, ни метафизические враги.

3. Третье расширение текста Первоисайи — главы 34-35, говорящие о восстановлении Иерусалима и радостном возвращении пленников. Видение о возвращении в главе 35 параллельно пророчеству главы 40. Из-за этого многие исследователи считают главы 34-35 вводными ко второй части книги, главам 40-55, говорящим о восстановлении Израиля и возвращении его из плена на родину.

Поздние вставки (Ис 13-23; 14-27 и 34-35) позволяют увидеть, насколько сильно развилась традиция по сравнению с ранней версией текста Исаяи, появившейся в VIII веке. Слова самого пророка касаются непосредственно благополучного избавления от ассирийской угрозы в 701 году, но более поздние добавления далеко отходят от этой темы, обращаясь к кризису 587 года:

Дальнейшее развитие Книги Исаяи можно понять, обратившись к взаимосвязи между событиями 701 и 587 годов... Здесь снова уместно обратиться к вопросу о добавлениях, внесенных в Книгу Исаяи, с учетом возможности того, что именно взаимосвязь между событиями 701 и 587 годов стала причиной выхода текста Книги Исаяи за временные рамки жизни пророка к событиям периода плена и послепленной эпохи (Seitz 1991, 118).

Пророк VIII века говорил об освобождении Иерусалима от ассирийского вторжения в 701 году как о даре ГОСПОДА. Позже уверенность, высказанная пророком, была перенесена на гораздо более глубокий кризис 587 года. Даже в этом случае традиция, когда-то созданная Исайей, продолжала настаивать на благосклонности ГОСПОДА по отношению к Иерусалиму, благодаря которой, несмотря на кризис 587 года, евреев ожидает светлое будущее. То есть кризис 701 года оказывается прообразом нарастающего кризиса 587 года. Удар второго кризиса был гораздо более серьезным, однако и теперь у Израиля сохранялась прежняя надежда: тот же самый Бог, который спас народ в 701 году, спасет его и теперь.

Именно из-за этой содержащейся в ней глубокой уверенности Книга Исаяи превратилась в нечто гораздо большее, нежели мрачное предсказание о вавилонском владычестве (39:5-8). Добрая весть стиха 40:1, следующего сразу же за пророчеством 39:5-8, не осуществилась немедленно. Но именно она содержала в себе Божье обещание, данное сразу же после пророчества об опасности. Она появилась благодаря тому, что традиция Исаяи буквально пронизана верой

в благоволение ГОСПОДА к Иерусалиму. В окончательной версии книги предсказания о суде перестают доминировать. Главным становится откровение о грядущем благоденствии как о даре ГОСПОДА. Пророчество об избавлении — основная тема второй части книги, появившейся гораздо позже VIII века, к анализу которой мы и переходим.

Протоисайя (главы 1-39) — сложный текст, связанный с Исайей, жившим в VIII веке (1-12; 28-31; 36-39), в который позже, в связи с кризисом 587 года, были внесены дополнения: пророчество о возвращении из плена (34-35), пророчество о народах, тоже управляемых ГОСПОДОМ (13-23), и яркое описание господства Бога над всеми процессами мироздания, в том числе и над смертью (24-27). Для текста VIII века главным событием остается суд ГОСПОДА над Иерусалимом, однако в добавленных фрагментах на первый план выходит мысль о том, что после суда ГОСПОДЬ пошлет *shalom* (мир) на *Jerusalem* (Иерусалим) и на всю землю, находящуюся во власти Бога Израиля, создателя небес и земли.

Развитие традиции, связанной с грядущим благоденствием Израиля, предопределило появление «Девтероисайи», средней части книги (главы 40-55). Уже довольно давно ученые заговорили о совершенно иной традиции, запечатленной в этих главах,

отличающейся по литературному стилю и жанрам (текст гораздо более поэтичен, нежели в первой части),

связанной с другими историческими обстоятельствами [падение Вавилона (гл. 46-47) и возвышение Кира Персидского (42:28; 45:1)] и

отражающей иные богословские взгляды (решительный сдвиг в сторону монотеизма, изображающего Бога Израиля единственным Богом, создателем небес и земли).

Принятое среди ученых название «Девтероисайя» говорит о возможной связи данного материала с Протоисайей. Однако элемент «Девтеро-» указывает на совершенно иной



материал, представляющий собой обращение ГОСПОДА к Израилю в совершенно новых обстоятельствах.

По-видимому, в этом тексте отражен политический переворот в государствах Плодородного Полумесяца, связанный с упадком Нововавилонской империи Навуходоносора (ее центр находился на территории современного Ирака) и подъемом Персии (территория современного Ирана) во время царствования Кира. Поскольку в тексте говорится о скорой победе Персии над Вавилоном и о грядущем декрете Кира, впервые разрешившего депортированным евреям вернуться в Иерусалим (в 537 году до н. э., см. 2 Пар 36:22-23, Езд 1:2-4), обычно его датируют 540 годом до н. э. *Богословское ожидание* чудесного вмешательства ГОСПОДА в историю с целью положить конец вавилонскому плену получает свое воплощение благодаря новой внутренней политике Кира, вернувшего вассальным народам определенную долю независимости и местное самоуправление. Соответствие *богословских ожиданий и реальных исторических событий* — отличительная черта библейского текста. Однако в данном случае при помощи поэтических средств особо подчеркивается, что именно воля ГОСПОДА стала причиной возвышения и прихода к власти Кира и именно желание ГОСПОДА восстановить Израиль после плена определяло персидскую внутреннюю политику (Ис 44:28; 45:1). Как предположил Чайлдс, «новое» восстановление, совершаемое ГОСПОДОМ, стало продолжением «прежних дел», совершенных Им, а именно разрушения и рассеяния (см. 43:16-21) (Childs 1979, 325-333).

Посредством ряда ярких риторических приемов в глубоко поэтичных строках Ис 40-55 описывается новое вмешательство ГОСПОДА в историю. Стихи 40:1-11 можно понимать как утверждение, согласно которому ГОСПОДЬ объявляет на божественном совете, перед ангелами и другими небесными посланниками, о том, что Иерусалим «принял вдвое за все грехи свои» (40:2). Здесь же ГОСПОДЬ посылает «вестника», — возможно, имеется в виду сам автор-поэт, «Девтероисайя», — провозгласить «добрую весть» о том, что «Бог

твой» снова начал действовать (40:9), и о том, что «воцарился Бог твой» (52:7). Похоже, что на самом деле между пророчествами 39:5-8 о *вавилонском пленен* 40:1-11 о *возвращении из Вавилона* прошло много лет. За это время (а) Иерусалим был разрушен, как и предсказывал пророк VIII века, и (б) жители Иерусалима были уведены в плен. Время, прошедшее между написанием стихов 39:5-8 и 40:1-11, было наполнено потерями, страданиями и смятением. Однако этот период очень важен для правильного понимания Книги Исаяи, структуру которой (как первой, так и второй части) определяет драматическая связь *изгнания* и *восстановления-возвращения*. События этого времени определили суть книги: приговор ГОСПОДА реален, но не окончателен, за ним должно последовать восстановление, совершаемое в соответствии с божественным «планом» (о «плане» ГОСПОДА, ведущем к восстановлению и благополучию, см. Ис 55:6-9).

Поэтический текст Ис 40-55 построен живо и достоверно, и в нем в лирической форме выражено решение ГОСПОДА вернуть Израиль к полноценной и счастливой жизни в Иерусалиме. В этом случае слова 44:21-45:7, говорящие о Кире как о помазаннике ГОСПОДА, возможно, становятся центром текста. Непосредственно перед этим в тексте размещены: *великое славословие*, обращенное к ГОСПОДУ, единственному Творцу вселенной (40:12-23; 42:10-13; 43:16-21), *поэтические обличения* в адрес враждебных богов, предположительно богов Вавилона, которые представлены бессильными (41:21-29), и *свидетельство*, облеченное в форму пророчества, обещающее, что ГОСПОДЬ всегда будет рядом с Израилем и на его стороне (41:8-13; 43:1-7). Главные усилия автора этой части направлены на создание образа могущественного ГОСПОДА, сострадающего Израилю, и образов других богов, враждебных по отношению к Израилю, но беспомощных и несостоятельных перед Ним. В тексте описан раскрывшийся перед Израилем мир удивительных возможностей, противостоящий в творческом воображении автора миру Вавилона, стремящегося обессилить евреев и лишить их надежды.

За центральным «текстом Кира» (44:21-45:7) снова следуют стихи, исполненные уверенности в силе и власти ГОСПОДА, предчувствия поражения и унижения Вавилона (46) и его богов (47), а также яркое провозглашение решимости ГОСПОДА снова начать действовать на благо Израиля после длительного бездействия и молчания (51:9-16; 54:1-17). В конце концов, Израиль, находящийся в плену, должен обрести новую надежду (51:17-23; 52:1-12) и начать покидать Вавилон. Этот уход должен быть подобен исходу из Египта (52:11-12). В тексте признается, что ГОСПОДЬ действительно предал Израиль разрушению (54:7-8), но теперь, спустя много лет, ГОСПОДЬ снова защищает его.

Достоин внимания то, что в стихах 40:9 и 52:7 употребляется корень  $\text{y}^{\text{h}}$  («благовествовать»), позже превратившийся в термин, обозначающий «добрую весть». Именно в этом тексте, появившемся во время вполне определенного исторического кризиса, автор начинает использовать выражение «добрая весть», имея в виду весть о начале нового правления ГОСПОДА, добрую весть, обращенную к беспомощной, разочарованной общине, ныне ободренной откровением о новом божественном вмешательстве в ход истории. Употребление этого термина здесь полностью соответствует новозаветному, где «добрая весть» обозначает учение Иисуса, провозглашающего начало нового Царства Божьего (Мк 1:14-15), и осуществление Иисусом этого нового правления.

Следует обратить внимание на один элемент, отмеченный многими комментаторами. «Израиль», адресат данных поэтических текстов, понимается в них как «служитель» ГОСПОДА, заключивший с ГОСПОДОМ Завет и обязавшийся подчиняться Ему. Исследователи выделяют четыре фрагмента, названные «Песни раба ГОСПОДА» по причине совершенно особого употребления в них слова «раб» (42:1-9; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12). Очень часто разные ученые рассматривали эти четыре фрагмента как единое целое, вследствие чего возникло устойчивое представление о том, что фигура, скрывающаяся в этих песнях (и только в них) за обозначением «раб», — это некий человек, особо связанный

с ГОСПОДОМ, особо призванный ГОСПОДОМ, отличный от Израиля, тоже являющегося «рабом ГОСПОДА». Ученые потратили множество усилий на определение того, какая именно историческая фигура скрывается под обозначением «раб». Для христиан эти стихи, конечно же, — пророчество об Иисусе (North 1956; Childs 2001, 422-423).

Однако в последние годы получила распространение гипотеза, согласно которой эти четыре фрагмента не следует искусственно выделять из остального поэтического текста, а следует рассматривать именно в его контексте. В результате сформировалось новое мнение, согласно которому «раб» в этих стихах, как и во всем Девтероисае, — Израиль (Mettinger 1983). И именно Израиль, связанному с ГОСПОДОМ особыми узами, дано особое поручение:

Я, ГОСПОДЬ, призвал Тебя в правду,  
и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя,  
и поставлю Тебя в завет для народа,  
во свет для язычников,  
чтобы открыть глаза слепых,  
чтобы узников вывести из заключения  
и сидящих во тьме — из темницы.  
(Ис 42:6-7)

Но Я сделаю Тебя светом народов,  
чтобы спасение Мое простерлось до концов земли.  
(Ис 49:6б)

Идея подобного призвания не нова для еврейского самосознания и полностью соответствует призванию, данному ранее праотцу Аврааму, быть «благословением» для народов (см. Быт 12:3, Ис 51:1-3).

Говоря об этом возникающем консенсусе среди интерпретаторов, важно отметить, что стих Ис 49:6а при таком прочтении довольно трудно поддается объяснению:

И Он сказал: мало того, что Ты будешь рабом  
Моим для восстановления колен Иаковлевых и для  
возвращения остатков Израиля.

Этот стих трудно объяснить потому, что если, согласно гипотезе, под словом «раб» подразумевается Израиль, то получается, что Израилю дается поручение «восстановить» Израиль. Иными словами, Израиль должен служить Израилю. Однако возможно, сохранив именно такую идентификацию «раба», предположить существование «чистого, послушного, верного Израиля», объект служения которого — Израиль в целом, нуждающийся в спасении и восстановлении. Подобное объяснение достаточно проблематично, и стих продолжает оставаться загадкой, но это не мешает отождествлению «раба» четырех фрагментов песни с Израилем. Недавно Чайлдс снова обратился к гипотезе, проводящей параллели между этим текстом и утвердившимся в церкви образом Иисуса (Childs 2001, 420-423).

Основная мысль Девтероисаи такова: сейчас Израиль рассеян, но скоро он будет восстановлен. Указания на более значительную роль Израиля в стихах 42:6 и 49:6 изображают его посредником, при помощи которого ГОСПОДЬ управляет всеми народами. Таким образом, пророчество о восстановлении Израиля становится не только пророчеством о благоденствии Израиля, но и напоминает о роли Израиля в замысле ГОСПОДА, касающемся всего мира.

С критической точки зрения, Ис 40-55 явно представляет собой отдельное произведение. Однако в окончательной форме это произведение оказалось тесно связанным с первой частью Книги Исаяи (1-39). Эта связь, безусловно, стала литературным достижением. Однако окончательная форма сочетания двух частей — 1-39 и 40-55 — является не только литературным достижением, но и представляет собой основание богословия Книги Исаяи: за *неизбежным судом* следует *грандиозное восстановление*. Эти две темы, соединенные вместе, оказываются частью вековой народной традиции и частью еврейского богословия. Как со всей ясностью показали Клементе и Чайлдс, форма, которую обрела Книга Исаяи, есть результат труда богословов (Clements 1982; 1985; Childs 1979, 325-338). Вместе с тем богословское оформление книги полностью соответствует живой национальной памяти Израиля.

Третья часть Книги Исаяи, главы 56-66, по вполне очевидным причинам называется «Тритоисайя». По мнению большинства исследователей, содержащийся в этих главах материал отражает жизнь общины, столкнувшейся с совершенно иными проблемами, нежели община, внутри которой создавались материалы глав 40-55. Таким образом, они считают третью часть еще более поздней. Текст этой части, несомненно, появился уже после возвращения из плена, предвиденного и ожидаемого Второисайей, когда у возвратившихся стали возникать вопросы, касающиеся внутренней жизни общины, прежде всего социальной организации и культа. Традиционно временем создания этих материалов считается период между строительством Второго Храма (520-516 годы до н. э.), описанного в книгах пророков Аггея и Захарии, и реформами Ездры и Неемии (после 450 года до н. э.). При этом большинство исследователей отдают предпочтение более ранней дате внутри этого периода (вскоре после 520 года). Таким образом, время создания третьей части довольно близко к гипотетической датировке Девтероисайи, однако помещает данный текст в совершенно иные исторические условия.

В то время как Девтероисайю больше всего волновало возвращение из Вавилона, у Тритоисайи на первый план выходят внутренняя жизнь общины и противоречия между двумя партиями, которые мы могли бы назвать *либеральной* и *консервативной*. Например, в главе 56 обсуждается вопрос о включении в общину и исключении из нее, в главе 58 — вопрос об «истинном и неистинном посте». Безусловно, в этих главах мы видим отражение дискуссий, характерных для раннего иудаизма, сформировавшегося после знаменательного возвращения из плена. На практике оказалось, что жизнь в восстановленном Иерусалиме была более чем скромной и даже убогой, не выдерживающей сравнений с лирическими пророчествами Девтероисайи. Общине, чья жизнь описана Тритоисайей, пришлось столкнуться с неудовлетворенностью и разочарованием, составлявшими разительный контраст с прежними радужными ожиданиями.

Разбирая текст Тритоисайи, особое внимание следует обратить на главы 60-62, близкие по своей лирической силе Девтероисае. В них в поэтической форме описывается будущее благополучие Израиля. Более того, в этих стихах мы сталкиваемся с уже знакомыми формулировками, особенно в 61:1-4, позже повторенными в Лк 4:18-19:

Дух ГОСПОДА Бога на Мне,  
ибо ГОСПОДЬ помазал Меня  
благовествовать нищим,  
послал Меня исцелять сокрушенных сердцем,  
проповедовать пленным освобождение  
и узникам открытие темницы, проповедовать  
лето ГОСПОДНЕ благоприятное  
и день мщения Бога нашего,  
утешить всех сетующих,  
возвестить сетующим на  
Сионе,  
что им вместо пепла дастся  
украшение, вместо плача — елей радости,  
вместо унылого духа — славная  
одежда, и назовут их сильными правдою,  
насаждением ГОСПОДА во славу  
Его. И застроят пустыни вековые,  
восстановят древние развалины и  
возобновят города разоренные,  
оставшиеся в запустении с давних родов.  
(Ис 61:1-4)

После этого, в стихах 65:17-25, приводится поразительное описание грядущего «нового мира», в котором безраздельно властвует ГОСПОДЬ. Именно оно легло в основу последнего новозаветного обещания из книги Откровение:

И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего (Откр 21:1-2).

Описание «нового неба и новой земли» — самая дальняя точка, до которой простираются библейские надежды. Вместе

с ними описывается и «новый Иерусалим», который будет наполнен присутствием ГОСПОДА и в котором проявят себя Его справедливость, сострадание и доброе отношение к Своему народу. Кульминация этой части — описание «нового Иерусалима» (62:17-25, см. также 66:10-13). Именно оно связывает третью часть с основной темой всей Книги Исайи — темой Иерусалима. Протоисайя говорит о разрушении Иерусалима как каре ГОСПОДА, Девтероисайя пророчествует о восстановлении Иерусалима, Тритоисайя старается описать Иерусалим грядущий. Последовательность материала в первой, второй и третьей частях определяется преданием об Иерусалиме как о *разрушенном, чаемом*, (незадолго до окончания плена) и *перестроенном* городе. В процессе оформления традиции материал был расположен в соответствии с последовательной моделью интерпретации, учитывающей множество разных обстоятельств. Отметив последовательность изложения в Прото-, Девтеро- и Тритоисае, следует обратить внимание и на введение в книгу, в котором перечислены все названные темы:

Как сделалась блудницею  
верная столица,  
исполненная правосудия!  
Правда обитала в ней,  
а теперь — убийцы.  
Серебро твое стало  
изгарью,  
вино твое испорчено водою.  
Князья твои — законопреступники  
и сообщники  
воров; все они любят  
подарки  
и гоняются за мздою;  
не защищают сироты,  
и дело вдовы не доходит до них.

Посему говорит ГОСПОДЬ,  
ГОСПОДЬ воинств, Сильный  
Израилев: о, удовлетворю Я Себя над  
противниками Моими  
и отмщу врагам Моим!  
И обращу на тебя руку Мою



и, как в щелочи, очищу с тебя примесь,  
и отделию от тебя все свинцовое; и опять  
буду поставлять тебе судей, как прежде,  
и советников, как вначале; тогда будут  
говорить о тебе: «город правды,  
столица верная». Сион спасется  
правосудием, и обратившиеся [сыны]  
его — правдою.

(Ис 1:21-27)

В этом кратком предисловии прослеживается вся история Иерусалима в точном соответствии с последующим ее изложением в книге. Книга Исаяи рассказывает о «любви — отвержении» ГОСПОДОМ Иерусалима, о городе, наказанном гневающимся на него ГОСПОДОМ и затем (но не ранее) возлюбленном и обновленном Им же.

Авторы критических исследований о Книге Исаяи обычно обращают внимание на детали отдельных текстов, созданных разными авторами при разных исторических обстоятельствах. Однако в результате их понимание этой книги оказывается фрагментарным. Следовательно, основная и насущная задача, стоящая перед комментаторами Книги пророка Исаяи, — понять, каким образом отдельные части соединены в единое целое. Каждая из частей связана с определенным кризисом в истории Израиля, но все они объединены идеей управления ГОСПОДОМ событиями истории. Если рассматривать этот текст как единое целое, становится очевидным, что зазор между 39:5-8 и 40:1-11 оказывается переломной точкой, в которой осуждение ГОСПОДОМ сменяется щедрой милостью. При подобном прочтении Книги Исаяи полностью подтверждается тезис Клементса о форме пророческих книг:

Рассуждая подобным образом, мы по крайней мере можем понять смысл и назначение определенных структурных моделей, накладываемых редакторами на пророческие тексты по мере введения их в общий канон. За предупреждениями о гибели и катастрофах всегда следует обещание надежды и восстановления...

Нам не нужно забывать о том, что Пророки — это собрание собраний текстов, в результате которого появился целостный пророческий канонический корпус, близкий к Пятикнижию. Как и Пятикнижие, составленное на основе разных источников и разных собраний текстов, Ранние и Поздние Пророки, объединенные общей темой, вобрали в себя сохранившиеся фрагменты разных пророчеств, произнесенных людьми, обладавшими божественным вдохновением. Они говорят о гибели и возрождении Израиля как об актах божественного суда и спасения (Clements 1977, 49, 53).

Взаимоотношение между *критическим* вниманием к отдельным деталям и *каноническим* вниманием к целому — предмет размышлений многих интерпретаторов. В завершение обзора Книги Исаяи мне хотелось бы обратить особое внимание на три сюжета, сильно повлиявших на христианские представления об Иисусе Христе. Как убедительно показал Сойер, именно Книга Исаяи была самым главным источником и объектом христианской интерпретации (Sawyer 1996). Поэтому очень важно рассмотреть основные направления ее истолкования христианами:

1. Текст Ис 7:14 лег в основу новозаветного представления о «рождении Иисуса девственницей», столь важного в христианской традиции. В собственном его контексте стих 7:14 представляет собой слова Исаяи, обращенные к царю Ахазу в момент вполне конкретного политического кризиса. Пророк говорит царю о том, что через два года (когда младенец, рожденный «молодой женщиной», начнет отличать худое от доброго) угроза Иерусалиму с севера исчезнет. В этом контексте слова пророка о молодой женщине и младенце не вызывают особого интереса. Важен только возраст младенца, свидетельствующий о прохождении определенного срока. Как часто отмечалось, в этом тексте еврейское слово, обозначающее «молодую женщину», не означает «девственница», то есть изначально текст никак не связан с учением о «девственном рождении».

Однако при переводе текста на греческий язык (осуществленном еще до появления христианства) еврейское слово

*'almah* («молодая женщина») было переведено как *parthenos*, то есть «девушка». В Евангелии от Матфея на основании греческого перевода утверждается рождение Иисуса «девственницей». Переход от ветхозаветного чтения к новозаветному через греческую версию показывает, как именно текст получил новый христологический смысл, совершенно чуждый пророку VIII века до н. э. В итоге этот фрагмент приобрел совершенно новое «второе значение», очень важное для Церкви, но далекое от еврейского текста Книги Исаяи. Важно понимать, что текст обладает «вторичным значением», но гораздо важнее не забывать о «непосредственном значении» его во время кризиса в правление царя Ахаза. Бесполезно отрицать серьезность влияния «вторичного значения», но смешение двух совершенно разных прочтений, при котором «доктринальные» интересы превалируют над «историческими», ведет к путанице и может принести немалый вред. Нет никакой необходимости превозносить одно значение над другим или стараться отстаивать законность только одного из них. Текст Книги Исаяи достаточно глубок, и за ним вполне можно удерживать оба эти значения. Также к нему следует относиться и нам: вдумчиво и критически, учитывая оба возможных прочтения.

2. Ис 40:3-5 — самое начало Девтероисайи, обещание возвращения и восстановления, следующее за пророчеством о разрушении в 39:5-8. Стихи 40:3-5 — часть поэтического обращения, провозглашающего, что Иерусалим «принял вдвое за все грехи свои» (40:2). Пытаясь заставить Израиль подумать о жизни после вавилонского плена, автор изображает триумфальное возвращение домой по вновь приготовленной дороге (ее образ уже встречался ранее, в Ис 35:8-10). Во главе процессии идет торжествующий ГОСПОДЬ, только что одержавший победу над вавилонскими богами, направляя тех, кто следует за Ним из плена к благополучной жизни. Метафора триумфального шествия говорит о полном прекращении страдания и начале спокойной жизни, о возвращении домой из изгнания, о преображении истории благодаря воле и непосредственному вмешательству ГОСПОДА.

Видение о возвращении из плена используется в качестве вводной формулы во всех четырех канонических евангелиях (Мф 3:3, Мк 1:3, Лк 3:4-6, Ин 1:23). Во всех четырех случаях эти слова относятся к Иоанну Крестителю, который характеризуется как предшественник Иисуса. Поместив этот текст в начало евангелий, их составители хотели показать, что приход Иоанна Крестителя, а затем Иисуса стал началом периода Божьего правления (= Царства Божьего), выводящего народ Божий из плена к новой полнокровной жизни. Однако о том, что текст Ис 40:3-5 предсказывал появление именно новозаветных персонажей, не может быть и речи. Но обращение христианской традиции к этим словам превращает Иисуса в фигуру, ведущую народ Божий к благоденствию. Более того, согласно этим словам, всякая плоть увидит в Иисусе явленную славу Божью.

3. В так называемой «Песне раба ГОСПОДА» в Ис 52:13-53:12, как уже говорилось выше, изображен Израиль, страдающий и спасающийся через страдание. Однако туманный и загадочный образ, скрывающийся за обозначением «раб», допускает и другое толкование. Нет ничего удивительного в том, что позже он был воспринят первыми христианами как прообраз Христа (Деян 8:32-33):

А место из Писания, которое он читал, было сие: как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих. В унижении Его суд Его совершился. Но род Его кто разъяснит? ибо возьмется от земли жизнь Его. Евнух же сказал Филиппу: прошу тебя [сказать]: о ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом? Филипп отверз уста свои и, начав от сего Писания, благовествовал ему об Иисусе.

(Деян 8:32-35)

Согласно вере первых христиан, выраженной в словах Филиппа, «Песнь раба ГОСПОДА» говорит о личности и призвании Иисуса. На заре существования христиане обладали очень развитым воображением. Они легко могли связать между собой две совершенно разные реальности: образ

Иисуса и открытую для толкований поэзию Книги Исайи. В итоге текст Ис 53 обрел, кроме исторического, гораздо более широкий смысл.

Все три текста, 7:14, 40:3-5 и 52:13-53:12, имеют достаточно конкретный смысл, связанный с вполне определенным «историческим» контекстом. Однако при вхождении в канон эти фрагменты обрели иное значение, выходящее за рамки простого исторического. Они оказываются связанными с образом Иисуса, складывающимся в ранние годы существования христианства, образом, часто облакаемым в цитаты из Книги Исайи. Как каноническая форма Книги Исайи, так и ее последующее переосмысление ранней Церковью во времена создания текстов Нового Завета порождали множество интерпретаций, каждая из которых воспринималась создавшими их общинами как легитимная форма текста. Следует отметить, что в самом тексте книги можно обнаружить множество мест, нуждающихся в интерпретации, и община, для которой работа с текстом была привычной, охотно комментировала их. В результате интерпретации текст часто обретал неожиданное, порой очень смелое звучание, причем последующие поколения христианских экзегетов изменяли смысл текста еще сильнее. Однако, несмотря на это, стоит признать, что в целом традиция интерпретации Исайи принципиально не отошла от того содержания, которое изначально было заложено в этой книге. Главной идеей текста по-прежнему оставались суд ГОСПОДА над Иерусалимом и следующее за этим восстановление народа Израиля как народа Завета. Эта двойственность, осуждение и обещание, обретает в последующих интерпретациях текста Исайи самые разнообразные формы. Однако во всех интерпретациях присутствует уверенность в реальности осуждения и спасения, действующих в живой истории, управляемой ГОСПОДОМ, сотворившим мир.

## ГЛАВА 15

# КНИГА ПРОРОКА ИЕРЕМИИ

**К**нига пророка Иеремии — вторая в разделе Поздних Пророков. Книга очень сложна и многослойна по структуре, поскольку окончательная ее версия стала результатом длительного процесса переработки и развития традиции. Ее текст представляет собой размышление о разрушении Иерусалима в 587 году и последовавшем за ним переселении и утрате земли (Brueggemann 2002b).

Основа книги — речения пророка Иеремии, жившего в Иерусалиме в конце VII века до н. э. (возможно, между 626 и 609 годом до н. э.). Нет практически никаких сомнений: в Книге Иеремии, особенно в главах 1-20, сохранились подлинные поэтические слова пророка, хорошо запомнившиеся народу. Однако эти фрагменты подверглись очевидной редакции. Редакторам было важно показать, что жителям Иерусалима предъявлено *обвинение* в несоблюдении заповедей ГОСПОДА, а последовавшее разрушение стало лишь *исполнением приговора*. Богатые образами и метафорами пророчества об осуждении предсказывают разрушение Иерусалима в результате вражеского вторжения. При этом разрушение оказывается проявлением воли Бога, не терпящего осмеяния или непослушания.

«Основная идея» книги является общей для всех еврейских пророков VIII-VII веков, однако специфический поэтический слог Иеремии придает ей совершенно особое звучание. По широко распространенному мнению, Иеремия принадлежал к «ефремовой» (северной) пророческой традиции, у истоков которой стоял пророк Осия и которая претендовала на связь с древнейшей традицией Моисея:

На основании некоторых данных мы можем говорить об определенных стереотипах в пророчествах Иеремии. Используемая им лексика близка речам представителей северной традиции, запечатленной во Второзаконии (особенно Втор 32), а его пророчества близки пророчествам Осии. Некоторые исследователи объясняли подобные сходства тем, что Иеремия знал и сознательно цитировал текст Второзакония и пророчества Осии, или же говорили о позднейшей деветерономической обработке Книги Иеремии. Подобные возможности нельзя исключить. Однако близость текстов можно объяснить и использованием языковых стереотипов внутри определенной, близкой пророку группы, а именно обращением к лексике священников — приверженцев колена Ефремова, живших на севере, в частности, в Анафофе...

Связь Иеремии с северной («Ефремовой») традицией прослеживается не только в его лексике или богословии. На нее указывает и его понимание своего пророческого призвания в целом. По мнению некоторых ученых, в момент своего призвания он не просто превратился в пророка, но стал пророком, похожим на *Моисея*. В ответ на возражения Иеремии Бог дотрагивается до губ пророка и объявляет: «Вот, Я вложил слова Мои в уста твои» (Иер 1:9). Эта фраза практически идентична словам из Втор 18:18, где Яхве говорит о пророке, «подобном Моисею»: «Вложу слова Мои в уста его». Как пророку, подобному Моисею, Иеремии велено говорить только то, что исходит от Бога: «Все, что повелю тебе, скажешь» (Иер 1:7), «скажи им все, что Я повелю тебе» (Иер 1:17). Подобное наставление было дано во время призвания Моисею и пророку, следующему за ним: «Он будет говорить им все, что Я повелю Ему» (Втор 18:18). Трудно сказать, цитирует ли сам Иеремия Второзаконие, описывая свое призвание, или же эти цитаты были добавлены в текст редакторами. В любом случае рассказ о пророческом призвании ясно указывает на связь пророка с северной традицией. Как пророк, подобный Моисею, он должен говорить чистое слово Бога народу, а народ обязан подчиняться словам, исходящим из уст такого пророка (R. Wilson 1980, 236-237).

Однако о происхождении пророка Иеремии можно найти и более подробную информацию. В начале книги говорит-

ся о его рождении среди «священников в Анафофе, в земле Вениаминовой» (1:2). Это указание заставляет нас обратиться к 3 Цар 2:26-27, где говорится о ссылке священника Авиафара в его деревню Анафоф царем Соломоном (см. 1 Цар 22:20-23). Связь Иеремии с опальным Авиафаром (оба происходят из Анафофа) говорит о том, что род Иеремии и его богословские взгляды в контексте особого значения в тогдашнем иудаизме царской власти делали его «аутсайдером». Его острая критика придворного истеблишмента, возможно, усилена горечью обиды за давнюю ссылку его предка Авиафара Соломоном, память о которой сохранили все последующие поколения. В любом случае Иеремия позиционирует себя как пророк, «говорящий» тогда, когда ему дается «слово ГОСПОДНЕ» (1:2), слово, предвещающее конец придворной и храмовой элите Иерусалима.

В поэтической части Книги Иеремии (гл. 1-20) можно выделить две части. Первая, главы 4-6, представляет собой предсказание о гибели Иерусалима в результате вторжения многочисленных иноземных врагов, оставшихся в тексте неназванными. Исследователи прежних лет называли данные главы «Песнями скифов», считая этих врагов «скифами», описанными греческим историком Геродотом. Подобные предположения можно без труда обнаружить в старых критических исследованиях. Однако эта идентификация совершенно неверна. Очень важно то обстоятельство, что в поэтических строках даются лишь туманные намеки на происхождение врагов и не приводится никаких конкретных названий:

Вот, Я приведу на вас,  
дом Израилев, народ издалека,  
говорит ГОСПОДЬ,  
народ сильный,  
народ древний, народ, которого  
языка ты не знаешь,  
и не будешь понимать, что он говорит.  
Колчан его — как открытый гроб;  
все они люди храбрые.



И съедят они жатву твою и хлеб твой,  
съедят сыновей твоих и дочерей  
твоих, съедят овец твоих и волов твоих,  
съедят виноград твой и смоквы твои;  
разрушат мечом  
укрепленные города твои, на которые ты надеешься.  
(Иер 5:15-17)

Так говорит ГОСПОДЬ:  
вот, идет народ от страны северной,  
и народ великий поднимается от краев земли;  
держат в руках лук и копье;  
они жестоки и немилосерды,  
голос их шумит, как море,  
и несутся на конях,  
выстроены, как один человек,  
чтобы сразиться с тобою, дочь Сиона.  
(Иер 6:22-23)

В процессе чтения Книги Иеремии после стихов 20:1-6 становится понятно, что захватчик — Вавилон (Hill 1999). Однако назвать имя захватчика сразу означало бы разрушить четкую концепцию текста. Цель этой поэтической части — описать путь осуществления суровой воли Бога в реальном мире земных народов. Слова пророка в поэтической форме говорят о связи между *целями* ГОСПОДА и *силами, действующими в мире*.

Во второй части поэтического раздела, главах 11-20, ученые выделяют несколько фрагментов (11:18-12:6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-13, а также 14-18), содержащих глубоко личные и страстные молитвенные обращения пророка к ГОСПОДУ (O'Connor 1988; Diamond 1987). Эти обращения по структуре напоминают плачи, известные нам из Псалтыри, однако, будучи связанными с определенными обстоятельствами жизни пророка, они обретают особую остроту. Эти стихи могли быть личным свидетельством веры, произнесенными в тот момент, когда пророку казалось, что требования ГОСПОДА превосходят его силы. Однако, несмотря на личный характер этих строк и обращение к Богу

от первого лица, присутствующее в них, они вполне могут оказаться плачами еврейской общины, страдающей и угнетенной происходящими событиями. В любом случае эти поэтические фрагменты насыщены горем и ужасом, придающими речи особую выразительность. (Именно благодаря этому поэтическому собранию сложился определенный образ Иеремии как скорбящего пророка. Позже этот образ повлиял на представление об Иеремии как об авторе книги Плач Иеремии. Плачи из глав 11-20 иногда также называют «Плачи Иеремии».)

Нет никаких сомнений в том, что в основе Книги Иеремии лежат речения самого пророка. Однако с той же уверенностью можно утверждать и то, что у нас нет прямых и непосредственных свидетельств о личности пророка, поскольку его наследие дошло до нас в переработанной форме в результате длительного и интенсивного процесса формирования традиции (Brueggemann 1987). Таким образом, главное внимание исследователей должно быть обращено не на *личность* Иеремии (про которого мы почти ничего не знаем), но на *содержание* Книги Иеремии, окончательная версия которой и является объектом данного анализа. В результате этой многократной и интенсивной редактуры свидетельства, дошедшие от реального пророка Иеремии, стали органической частью книги, названной его именем. По устоявшемуся мнению ученых, редакторы, создавшие современную версию Книги Иеремии, представляли «девторономическую богословскую традицию», то есть были приверженцами богословия Торы, содержащегося в Книге Второзаконие, связанными (или, возможно, тождественными) с создателями «девторономической истории», то есть Книг: Иисуса Навина — Судей — Самуила и Царей.

Взаимосвязь между *поэтическими пророчествами* Книги Иеремии (возможно восходящими к самому пророку) и *прозаическими фрагментами* (насыщенными девтерономическими лексикой и идеями) — очень трудная проблема для исследователей этого текста. По мнению ученых, придерживающихся традиционных взглядов, прозаические части также принад-

лежат самому Иеремии и представляют собой лишь другую версию поэтического материала (Holladay 1986). Согласно же более радикальным теориям других ученых, прозаические фрагменты, очень сильно отличающиеся от поэтических по богословским взглядам, нужно датировать более поздним периодом, так как первые, возможно, отражают историю общины, пережившей первое переселение в Вавилон в 598 году (см. 4 Цар 24:10-17) или даже более серьезное второе переселение 587 года (Carroll 1986). В любом случае, как отметил Штульман, прозаические части были намеренно вставлены в книгу для того, чтобы собрать ее в единое целое. Можно выделить пять подобных вставок (Stulman 1998):

1. Так называемое *призвание Иеремии* в 1:4-10 может быть деветерономической вставкой. Если это действительно так, то она служит введением к теме, начинающейся со стиха 1:10:

Смотри, Я поставил тебя в сей день  
над народами и царствами,  
чтобы искоренять и разорять, губить и  
разрушать, созидать и насаждать.  
(Иер 1:10)

В этом стихе называется основная тема всей книги: показать, как именно пророк (а) «искореняет и разоряет» народ, оказавшийся в плену, и (б) «созидает и насаждает» его, когда он возвращается из плена. Таким образом, основная богословская схема *суд-восстановление*, повлиявшая на окончательную форму Книги Иеремии, соответствует основной теме всей пророческой литературы. Уместно будет снова вспомнить уже приводившиеся нами слова Клементса об определенном богословском клише, сыгравшем важную роль в оформлении пророческой традиции:

Рассуждая подобным образом, мы по крайней мере можем понять смысл и назначение определенных структурных моделей, накладываемых редакторами на пророческие

тексты по мере введения их в общий канон. За предупреждениями о гибели и катастрофах всегда следует обещание надежды и восстановления...

Нам не нужно забывать о том, что Пророки — это собрание собраний текстов, в результате которого появился целостный пророческий канонический корпус, близкий к Пятикнижию. Как и Пятикнижие, составленное на основе разных источников и разных собраний текстов, корпус книг Ранних и Поздних Пророков, объединенный общей темой, подобрал в себя сохранившиеся фрагменты разных пророчеств, произнесенных людьми, обладавшими божественным вдохновением. Они говорят о гибели и возрождении Израиля как об актах божественного суда и спасения (Clements 1977, 49, 53).

2. Текст 7:1-8:3 обычно называется «Храмовой проповедью». Иеремия, стоящий перед Храмом, призывает Иудею «исправить» пути свои в соответствии с требованиями Торы (ст. 3-7) и угрожает Иерусалиму разрушением и смертью (как произошло с древним святилищем в Силоме), если тот не покается (ст. 13-15). Призыв к покаянию очень характерен для девтерономического богословия с той только разницей, что, согласно этим стихам, время для покаяния уже прошло. В любом случае «проповедь» представляет собой выпад против притязаний храмовой элиты.

3. В главе 11 пророк предстает в образе ревностного защитника «этого Завета», под которым имеется в виду прежде всего Завет, зафиксированный в девтерономической традиции (ст. 2). Учение Иеремии об «этом Завете» в то же время оказывается настоящим призывом к «послушанию» (еврейское слово *shema* означает «слушай»), отражающим девтерономическую традицию (ст. 4, 5, 7), и строгим осуждением Израиля за непослушание (ст. 8). Призыв к покаянию сопровождается сообщением о том, что каяться уже слишком поздно. Это резкое противопоставление полностью соответствует общему настроению текста. В то же время оно дает возможность заглянуть в будущее, когда в результате покаяния перед народом откроются новые возможности.

4. В главе 26 описаны тяжелые испытания Иеремии, превратившегося после проповеди, описанной в главе 7, во врага иерусалимской элиты. Религиозные лидеры общины выносят Иеремию «смертный приговор» (ст. 11), но даже после этого он продолжает призывать народ к покаянию (ст. 13). В итоге ему удастся избежать исполнения смертного приговора благодаря апелляции к древнему пророчеству (26:18, цитата из Мих 3:12).

5. В главе 36 описывается история написания свитка (книги) пророка Иеремии, согласно которой текст был записан Варухом, другом и секретарем Иеремии (ст. 10), передан придворным официальным лицам (ст. 11-19), прочитан и уничтожен царем, недовольным содержанием свитка (ст. 20-27). Затем была написана новая, расширенная версия того же текста (ст. 32):

И взял Иеремя другой свиток и отдал его Варуху писцу, сыну Нирии, и он написал в нем из уст Иеремии все слова того свитка, который сожег Иоаким, царь Иудейский, на огне; и еще прибавлено к ним много подобных тем слов.

Безусловно, свиток, написанный в духе Второзакония, стал вызовом и угрозой правителю Иерусалима, вызовом и угрозой, напомнившими о древней священнической традиции, связанной с именем Авиафара из Анафофа, противостоявшего самовозвеличиванию монарха (с этим текстом связаны стихи 18:1-12 и глава 24).

Круг защитников Иеремии можно описать несколько более подробно. В стихе 26:24 говорится о сыне Шафановом\*, защищавшем пророка, в главе 36 упоминаются несколько князей, родственников Шафана, убеждавших Иеремию и Варуха спрятаться от царского гнева (ст. 19) и защищавших его перед царем (ст. 25-26). В 4 Цар 22:8-14 снова упоминается Шафан, и снова в связи со свитком. Невозможно точно определить, идет ли речь об одном и том же человеке или о двух разных людях с одинаковым именем. Однако очевидно,

\* В Синодальном переводе это имя передается как «Сафан». — *Прим. ред.*

что в Иерусалиме были влиятельные чиновники, симпатизировавшие Иеремии, разделявшие его антимонархические идеи. Они, по-видимому, были частью лояльной оппозиции, существовавшей внутри царского правительства. И возможно, Иеремия, действуя во имя Божье, стал выразителем их идей и получал от них тайную поддержку в опасном противостоянии безрассудной царской политике. Более того, возможно, именно из их среды происходили редакторы, превратившие сохранные традицией речения Иеремии в книгу, названную его именем. Самые разные данные указывают на то, что Книга Иеремии, в основе которой лежат подлинные слова пророка, стала средством объединения в Иерусалиме сторонников политики, основанной на принципах Торы, противостоявших царской политике. Если подобное предположение верно, то, вероятно, по крайней мере некоторые части Книги Иеремии сыграли роковую роль в иерусалимском кризисе.

Если мы правильно понимаем суть происходящего, то богословским обоснованием сопротивления политике было «слово ГОСПОДА». Эта оппозиция, по-видимому, представляла собой определенную политическую силу. По мнению ее представителей, народ Израиля, следуя воле ГОСПОДА, должен подчиниться Вавилону, что противоречило политике царя, который был полон решимости (не имея никаких надежд на победу) противостоять Вавилону. (О призывах подчиниться Вавилону см. стихи 21:3-10; 27:4-8; 37:9-10, 17; 38:2-4, 17-23.) Следует понимать: подобные призывы пророка, хотя и обоснованные с богословской точки зрения, имели (в частности, в данной ситуации) прямое отношение к реальным и опасным политическим решениям, ведущим к реальным и опасным последствиям. В главе 28 описан пророческий спор между Иеремией и Ананией именно об этом, самом актуальном в те дни вопросе. Сторонники партии Иеремии — Шафана говорили: «Лучше позор, чем смерть», — лучше подчиниться империи, чем быть уничтоженными ею. Царская оппозиция имела долгую политическую историю, ее представители верили в возможность

возвеличивания Иерусалима в совершенно новых формах, считая, что победа вавилонян — далеко не конец иерусалимской истории. Те, кто участвовал в сохранении и разработке традиции, связанной с пророком Иеремией, с присущей им богословской страстностью и политической смелостью считали его призывы хотя и подрывной, но спасительной для Иерусалима альтернативой.

Заключительная часть Книги Иеремии, следующая за поэтической частью (гл. 1-20) и вставными прозаическими фрагментами, повествует о событиях, следующих за разрушением города (на момент написания второй части это событие уже стало свершившимся фактом) и происходящих после смерти Иеремии. В этой части описаны новые исторические обстоятельства, новые события, новые возможности, вследствие чего Уильям Маккейн назвал Книгу Иеремии «подвижным текстом» (МсКапе 1986, 1). Дальнейшее развитие традиции подтверждает: «искоренение и разорение», предсказанное Иеремией, завершилось. Однако остались вопросы: что делать теперь? какое будущее нам открывается?

По мере того как изложение в Книге Иеремии «движется» к описанию событий, последовавших за разрушением города в 587 году и переселением его жителей (см. главу 24), в нем появляются определенные перспективы будущего. Именно они составляют остальную часть книги. Среди них можно выделить четыре литературных единицы:

1. Главы 37-45 считаются продолжением исторического повествования, рассказывающим о событиях, непосредственно предшествующих разрушению 587 года и последовавшей за этим анархии. Несколько ученых называют автором этой части Варуха. Это не обязательно так, но материал этой части действительно излагается с точки зрения возникающей *традиции книжников*, представителем которой, без сомнения, был Варух.

Эти главы рассказывают о последних днях последнего злополучного иерусалимского царя Седекии (37-39) и о бедах, обрушившихся на Иеремию, которого сочли предате-

лем (см. 38:4). Кроме этого, в тексте говорится о разрушении города вавилонянами и о назначении Годолии, внука Шафана (!), вавилонским наместником, в руки которого перешло местное управление после падения царской власти. Назначение Годолии стало знаком признания со стороны империи проававилонской партии, собравшейся вокруг Шафана, которую другие жители Иерусалима, без сомнения, считали группой приспособленцев, продавшихся империи и извлекших из этой политической сделки выгоду. Позже Годолия был убит сторонниками возрождения монархии, никогда не поддававшимися на призывы Иеремии к капитуляции (41:1-3). Таким образом, в данном случае мы имеем описание первой попытки налаживания новой жизни после полного уничтожения монархии.

Следует обратить особое внимание на краткую 45-ю главу, восхваляющую Варуха за верность Иеремии и его пророчествам. В качестве «военного трофея» Варуху дарована жизнь (ст. 5). Эта короткая глава дает возможность предположить, что именно Варух и другие книжники его круга стали предвестниками будущего, людьми, которым предстояло превратить Иерусалим в общину книжников, сумевших выжить в условиях вавилонского и персидского господства. Кульминация повествования, представленного в главах 37-45, — описание скромной роли, отведенной Израилю в грядущем «реальном мире», где господствуют другие народы.

Вполне вероятно, что на этих словах из 45-й главы Книга Иеремии заканчивалась, поскольку в некоторых текстуальных традициях, как мы увидим далее, главы 46-51 удалены из конца книги и размещены в середине 25-й главы. В соответствии с таким развитием сюжета Книга Иеремии должна была заканчиваться упоминанием верных книжников, остатка, благодаря которому мог возродиться иудаизм. В этом случае Варух — олицетворение всех книжников, то есть писцов и знатоков Писания, воссоздающих иудаизм как религию книги *par excellence*.

2. Второй сценарий будущего можно обнаружить в пророчествах о народах в главах 46-51. Этот материал очень



стилизован и, очевидно, вставлен в общий текст позже, однако в окончательной версии книги эти главы оказываются связанными с призванием Иеремии быть пророком, «посланным к народам» (1:10). Мотив возвышения и падения разных государств играет в Книге Иеремии очень важную роль, поскольку эти изменения свидетельствуют о власти ГОСПОДА над миром и заставляют задуматься о значении Его власти для будущего Израиля.

Весь текст глав 46-51, вероятно, очень стилизован, однако завершающая его довольно пространный часть представляет особый интерес, поскольку там описано падение Вавилона, империи, чья судьба волновала авторов еврейской традиции больше всего (Bellis 1995):

Возвестите и разгласите между народами,  
и поднимите знамя, объявите,  
не скрывайте, говорите:

«Вавилон взят,

Вил посрамлен,

Меродах сокрушен,

истуканы его посрамлены,

идолы его сокрушены». Ибо от севера поднялся против него народ, который сделает землю его пустынею, и никто не будет жить там, от человека до скота, все двинутся и уйдут (Иер 50:2-3).

Предсказание о разрушении Вавилона рукой ГОСПОДА становится кульминацией всей Книги Иеремии. Вот ведь как далеко может «отодвинуться» повествование от предсказаний Иеремии против Иерусалима! В этой части Израилю и Иерусалиму предсказывается благоденствие. Вавилон был орудием ГОСПОДА до тех пор, пока жители Иерусалима были строптивы. Именно в тех условиях Навуходоносор исполнял роль слуги ГОСПОДА (25:9; 27:6). Но ни Вавилон, ни Навуходоносор не могут оставаться вечными союзниками ГОСПОДА. В конце концов ГОСПОДЬ отворачивается от самоуверенного Вавилона, и перед Израилем открывается новая светлая перспектива (будущее, поэтически описанное Девтероисайей).

Итак, кульминация пророчеств о народах — падение Вавилона. Главная же часть этого предсказания — стихи 51:59-64. Эти строки могли некогда быть завершением всей Книги Иеремии, на что указывает последний стих. Если так, то предсказание о поражении и падении Вавилона оказывается последним:

Погрузится Вавилон и не восстанет от того бедствия, которое Я наведу на него (Иер 51:64а).

Падение Вавилона означало освобождение, возвращение на родину и восстановление Иерусалима, то есть «созидание и насаждение», исправляющее «искоренение и разорение», совершенное ГОСПОДОМ через Навуходоносора.

В этом повествовании описывается одно из «символических действий» Иеремии. Символические поступки очень показательны в данном контексте. Бросание свитка в Евфрат становится в пророческом воображении символом падения Вавилона. Причем описанное действие совершается Серайей, секретарем Варуха. Свиток, символизирующий конец Вавилона, — знак книжников. Подобное переплетение символов может указывать на то, что в создание Книги Иеремии весьма значительный вклад внесли книжники, носители девтерономической традиции. Книжники, пережившие — со свитком в руках — империю для того, чтобы осуществить на деле предсказание пророка. Пророчества о народах — гимн победе ГОСПОДА, приготавливающего место для будущего Израиля:

И возвращу Израиля на пажить его, и будет он пастись на Кармиле и Васане, и душа его насытится на горе Ефремовой и в Галааде. В те дни и в то время, говорит ГОСПОДЬ, будут искать неправды Израилевой, и не будет ее, и грехов Иуды, и не найдется их; ибо прощу тех, которых оставляю [в живых] (Иер 50:19-20).

Оба завершения книги, и Иер 45 и Иер 51:6, говорят о важной роли книжников в будущем Израиля. В одном случае олицетворением этого будущего становится Варух, в другом

— Серайя. И в том и в другом случае будущий иудаизм должен стать совершенно иным, отличным от нынешнего. Именно таким сделал его Ездра-книжник (см. Книгу Ездры).

3. Главы 30-33, введением к которым служат стихи 29:10-14, представляют еще одно описание будущего, представленное традицией, связанной с именем Иеремии. В процессе формирования текста здесь были собраны все наиболее важные обетования Иеремии. В стихах 29:10-14 речь, очевидно, идет о событиях эпохи плена. Обетования, собранные в главах 30-31, обычно называются исследователями «Книгой утешения». Причиной для появления подобного названия стала «книга», упомянутая в стихе 30:2. В этих разнообразных по содержанию фрагментах больше не говорится о суде, нет здесь и девтерономического призыва к покаянию. Вместо этого речь идет о совершенно новом знаке благоволения со стороны ГОСПОДА, который милостиво возвратил Израиль в землю обетованную и дарует ему благоденствие без каких-либо оговорок или условий. Эти две главы усилены обещанием 32-й главы, где описывается реальное будущее материальное благополучие:

Ибо так говорит ГОСПОДЬ воинств, Бог Израилев: дома и поля и виноградники будут снова покупаемы в земле сей (Иер 32:15).

Будут покупать поля за серебро и вносить в записи, и запечатывать и приглашать свидетелей — в земле Вениаминовой и в окрестностях Иерусалима, и в городах Иуды и в городах нагорных, и в городах низменных и в городах южных; ибо возвращу плен их, говорит ГОСПОДЬ (Иер 32:44).

Авторы окончательной версии книги были совершенно уверены в том, что пророчество о плене и изгнании — не последнее пророчество в истории Израйля. Эта уверенность дополняется собранием кратких пророчеств из главы 33. *Лейтмотив* всех этих пророчеств — «устрою их как вначале» (29:14; 30:18; 32:44; 33:7, 11, 26). Эти формулы свидетельствуют о глубокой вере в ГОСПОДА, который

восстановит народ Израиля как народ Божий в его собственной земле, где он сможет жить в безопасности. Хотя содержание обещаний Книги Иеремии сильно отличается от идеологического обоснования захвата земли обетованной в Книге Иисуса Навина, несмотря на иную структуру и иной исторический контекст, в их основе лежит одно и то же утверждение: Бог гарантирует *своему народу* счастливую жизнь в *земле обетованной*.

4. Глава 25, центральная часть Книги Иеремии, содержит самое яркое предсказание будущего. В первой части главы мы видим традиционный призыв к покаянию (ст. 5) и предсказание о захвате Иерусалима Навуходоносором (ст. 8-11). Однако затем, в стихе 12, прозаический текст принимает новый оборот, переходя от констатации факта гегемонии Вавилона к его уничтожению:

И будет: когда исполнится семьдесят лет, накажу царя Вавилонского и тот народ, говорит ГОСПОДЬ, за их нечестие, и землю Халдейскую, и сделаю ее вечною пустынею. И совершу над тою землею все слова Мои, которые Я произнес на нее, все написанное в сей книге, что Иеремия пророчески изрек на все народы (Иер 25:12-13).

Пророчество о гневе ГОСПОДА на «многочисленные народы и царей великих» (ст. 14) предшествует видению суда над миром, описанному в стихах 15-29, где пророчество Иеремии приобретает черты апокалиптики. В греческом переводе Книги Иеремии «пророчества о народах» (гл. 46-51) перенесены из конца книги именно сюда. Цель этого переноса — подтвердить призвание пророка, сформулированное в стихе 1:10, и показать, чем закончится излияние гнева ГОСПОДА, правящего над всеми народами. В тексте главы 25 удивительным образом переплетены глубокое чувство обиды за страдания маленького израильского народа со столь же глубокой уверенностью в силе и верности ГОСПОДА. Эта глава может воплощать основную мысль всей традиции, связанной с именем Иеремии, а именно идею абсолютного господства над всеми народами ГОСПОДА, по сравнению

с властью которого власть Навуходоносора кажется жалкой и ограниченной. Это величественное видение, данное человеку, призванному быть «пророком, посланным к народам», можно прочесть как апокалиптическое, явной и несомненной параллелью к которому стало христологическое добавление в Откр 11:15:

И седьмой Ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось [царством] ГОСПОДА нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков.

Последние стихи о надежде в Книге Иеремии, которые следует упомянуть, — 52:31-34, текст, параллельный 4 Цар 25:27-30 и, возможно, заимствованный оттуда. Разбирая в своем месте текст 4 Цар 25:27-30, мы говорили о том, что этот фрагмент загадочен и, возможно, намеренно неоднозначен. В нем говорится, с одной стороны, что представитель рода Давида остался в живых, с другой стороны, не делается никаких более значительных утверждений.

Необходимо отметить, что в пророчестве Иеремии, предшествующем по времени фрагменту из Второй книги Царей, говорится о плачевном конце Иехонии и всего царского рода:

«Неужели этот человек, Иехония,  
есть создание презренное, отверженное?  
или он — сосуд непотребный?  
за что они выброшены — он и племя его,  
и брошены в страну, которой не знали?»  
О, земля, земля, земля!  
слушай слово ГОСПОДНЕ. Так говорит  
ГОСПОДЬ: запишите человека сего лишенным  
детей,  
человеком злополучным во дни свои,  
потому что никто уже из племени его  
не будет сидеть на престоле Давидовом  
и владычествовать в Иудее.

(Иер 22:28-30)

Но затем, в стихах 33:14-16, 17, 19-22 и 23-26, снова появляются слова о продолжении рода Давида. Если считать, что фрагмент 52:31-43 принадлежит именно к этому ряду, становится ясным отсутствие у евреев четких представлений о будущем монархии. В конце Книги Иеремии этот вопрос остается открытым: продолжение возможно, но не обязательно. Гипотетическая возможность восстановления монархии противоречит апокалиптическим настроениям 25-й главы, где монархия даже не упоминается, а также не вписывается в изображения будущего в стихах 45:5 и 51:61, где главную роль играют книжники. Однако ни в одной из версий не высказывается сомнение в том, что у Израиля есть будущее. Таким образом, повествование Книги Иеремии «движется» к описанию будущего, еще совершенно туманного, но исполненного уверенности в «насаждающем» и «созидающем» Боге.

Для христиан один из главных сюжетов книги — стихи 31:31-34, пророчество о новом Завете. Согласно христианскому пониманию, новый Завет — договор, заключенный с Богом *через посредство Христа*, причем это понимание подкреплено тем фактом, что в исключительно влиятельном латинском переводе еврейское слово, означающее «договор», переведено как *Testamentum* (Завет), отсюда «Новый Завет». Более того, эта идея обрела особую силу за счет обращения к тексту Книги Иеремии в 8-й главе Послания к Евреям. Прочитав слова пророчества, христианский автор добавляет:

Говоря «новый», показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению (Евр 8:13).

Обещание обновления Завета, данное Израилю, обретает особую ценность в текстах Нового Завета, поскольку говорит о том, что христианство с его верой во Христа стало наследником иудаизма, сделав его «ненужным». Подобное понимание «нового Завета» христианской традицией очень древнее и влиятельное. Текст Евр 8 — часть антииудейской полемики, все более осознаваемой современной интерпретацией как значительная проблема (Soulen 1996).

В случае с текстом Иер 31:31-34 подобная подмена совершенно неоправдана, поскольку «новый Завет» в данном случае заключается с «домом Израиля и с домом Иуды», и ни с кем больше. Безусловно, существовало множество проблем, связанных с богословскими притязаниями евреев и христиан. Яркий тому пример — Послание к Римлянам, главы 9-11. В этих стихах ясно видно настороженное отношение Павла к этому сложному вопросу. Христианам очень важно осознавать подмену значений, имевшую место в Евр 8, поскольку цитируемый там текст Иер 31:31-34 говорит не об отмене иудаизма, но об обновленном иудаизме, основанном на добровольном послушании Богу Торы.

Подобная трактовка данного текста имеет в христианской традиции очень долгую историю, зачастую связанную с его невежественным прочтением. В этой связи особое внимание следует обратить на работу Норберта Лофинка, названную *Завет, который никогда не был расторгнут* (*The Covenant Never Revoked*, — Lohfink 1991). Исследование Лофинка в соответствии с новой позицией Ватикана критично по отношению к прежним доктринальным установкам: в работе утверждается, что Завет, заключенный Богом с евреями, по-прежнему остается в силе; он не был отменен с приходом Христа:

Я хотел бы предложить подумать о Завете, объединяющем евреев и христиан, несмотря на все существующие между ними различия, как в прежние времена, так и теперь. Этот договор основан на экуменизме, столь часто обсуждаемом сегодня. Именно подобный подход отражает библейское мировоззрение со всем разнообразием присущих Библии выражений, особенно касающихся «Завета» (Lohfink 1991, 84).

Христианам необходимо понять, как совместить представления о том, что евреи до сих пор остаются народом Завета, и о том, что последователи Христа тоже называются народом Божиим. Подобные темы никак не входят в рамки критического анализа Книги Иеремии. Тем не менее вопрос о «евреях и христианах» остается неразрывно связанным с

представлениями о будущем — главной темой, волновавшей одного из авторов Книги Иеремии. Важнее всего в этой связи оказывается следующее: за пророчествами о суде 587 года до н. э. следует, пусть более позднее, описание новых возможностей. Окончательная версия книги не содержит четкой концепции мира, который ожидается в будущем. Однако бесспорно одно: ГОСПОДЬ, обладающий, по мнению Израиля, самой прочной властью, будет господствовать даже после того, как все прочие правители прекратят свое существование. Именно благодаря прочности власти ГОСПОДА сохраняется надежда на светлое будущее. В этом абсолютно уверены авторы и редакторы Книги Иеремии, несмотря на отсутствие четких представлений о том, какую именно форму примет будущее (Seitz 1989).

Возможные перспективы будущего в Книге Иеремии можно было бы обозначить следующим образом:

сохранение остатка, состоящего из книжников (45:5) из-за книжников гибнет Вавилон (51:64) ГОСПОДЬ начинает насаждать и созидать (30-33) абсолютное правление ГОСПОДА в форме апокалипсиса (25) двойственные представления о сохранении царского рода (52:31-34)

В книге очень легко увидеть описание уже свершившихся «искоренений и разрушений». «Созидание и насаждение» увидеть в тексте гораздо сложнее. Описания будущего разнообразны и расплывчаты, но надежда на него выражена в Книге Иеремии достаточно отчетливо и однозначно.



# ГЛАВА 16

## КНИГА ПРОРОКА ИЕЗЕКИИЛЯ

**К**нига Иезекииля занимает третье место в разделе Поздних Пророков. Основу ее сюжета, как и в предшествующих ей Книгах Исайи и Иеремии, составляет рассказ об иерусалимском кризисе 587 года до н. э. и последовавшем за ним плене. Все три книги больших пророков говорят (а) об иерусалимском кризисе, (б) об участии в нем ГОСПОДА; (в) об осуждении со стороны ГОСПОДА, приведшем к кризису, и о верности ГОСПОДА, дающего Израилю надежду на будущее.

Манера изложения, присущая Книге Иезекииля, часто кажется христианам непривычной, даже трудной для восприятия. Действительно, текст выдержан в стиле, совершенно чуждом для современного читателя, по крайней мере, для большинства читателей-христиан. Хорошо известные темы описываются в Книге Иезекииля совершенно необычным языком, но в итоге мы получаем вполне отчетливое представление о характере еврейской веры времен кризиса.

Подобная «неординарность» формулировок могла стать ответом на трагические события кризиса, описанного в тексте, когда привычная жизнь оказалась разрушенной. Она могла быть отчасти связанной с особенностями характера самого Иезекииля, реконструировать биографию которого пытались множество разных исследователей:

Неудивительно, что личность Иезекииля стала объектом нескольких психоаналитических исследований. Для достижения риторического эффекта многие пророки говорят и действуют непоследовательно, однако Иезекииль все-таки сильно выделяется среди них. В Библии нет ни одного

персонажа, с именем которого было бы связано такое множество странных действий, слов и образов: немота; лежание обнаженным и связанным; рытье дыр в стенах домов; депрессия после смерти жены; «духовные» путешествия; образы странных существ, очей, наводящих ужас; слушание голосов и шума воды; признаки замкнутости; повышенное внимание к испражнениям и крови; дикие художественные сравнения; порнографические образы; ирреальное, даже сюрреалистическое видение прошлого Израиля, и так далее. Неудивительно, что Карл Ясперс находил в Иезекии-ле непревзойденный объект для психоанализа. По мнению Брума, Иезекииль был настоящим психотиком, способным к сильным религиозным озарениям, но ему был свойствен ряд симптомов: кататония, нарциссический конфликт и мазохистский комплекс, шизофреническая замкнутость, мания величия и преследования. Одним словом, пророк Иезекииль, как и многие великие личности, страдал от паранойи.

Однако подобный психологический портрет был полностью отвергнут как комментаторами текста, так и психиатрами (Block 1997, 10).

Мы могли бы предположить, что особенности пророческого поведения Иезекииля определяются тем местом, которое пророк и его приверженцы занимали в общей интерпретаторской традиции. Это была священническая традиция, о которой мы говорили достаточно много, анализируя текст Пятикнижия. Главный акцент в ней ставился на святости ГОСПОДА, причина же несчастий виделась в так называемом *кризисе присутствия*, удалении Святого Бога от осквернившегося, переставшего быть святым народа. И Книга Исаяи, и Книга Иеремии не оставляют эту тему без внимания, но ни в одной из них она не рассматривается столь тщательно, как в пророчествах Иезекииля.

Говоря о кризисе присутствия, мы можем отметить, что Книга Иезекииля четко разделяется на две части. Первая часть, главы 1-24, повествует о *неотвратимом суде над Иерусалимом*, вторая, главы 25-48, *предсказывает восстановление города*. Развитие этих тем далеко не однозначно, поскольку обе части

представляют собой соединение разных литературных жанров и по-разному расставляют смысловые акценты. Однако для начала читателю следует осознать двойственность вести Иезекииля, говорящего о суде и надежде.

Первая половина книги (главы 1-24) начинается с загадочного видения (Иез 1-3), оказывающегося пророческим призыванием Иезекииля. Общение Иезекииля с ГОСПОДОМ происходит «в земле Халдейской, при реке Ховаре» (1:3), то есть в плену. События происходят в «пятый год от пленения царя Иоакима» (1:2), то есть в 593 году до н. э. Дата указывает на то, что Иезекииль был в первой группе переселенцев, увезенных из Иудеи в 598 году до н. э. (см. 4 Цар 24:10-17, Иер 24:1-10; 52:28), и его пророчество — пастырское послание, обращенное к пленникам (как и в случае Иеремии [Иер 24 и 29]). Первое видение Бога, описанное в главе 1, весьма загадочно. Вероятно, цель этого видения — продемонстрировать подвижность ГОСПОДА, не привязанного к Иерусалимскому Храму, но движущегося, способного прийти к пленникам даже в чужую и нечистую землю. Иезекииля, очевидно, волнует проблема божественного присутствия в Израиле. Отголосок этой проблемы можно увидеть в стихах 1:28-2:1а и 3:23, где описывается «подобие славы ГОСПОДНЕЙ». Эти стихи перекликаются со священнической традицией в Исх 40:34. Вместе с тем центр повествования в этих главах — не божественное присутствие, а именно призывание Иезекииля, приказ «съесть свиток» и быть «стражем» дома Израилева (3:16-21). Именно благодаря этим вводным главам эксцентричный голос пророка, раздающийся во время глубокого кризиса Израиля, обретает силу и официальный статус.

За главами 1-3, посвященными призыванию, следуют главы 4-10, где раскрывается основная тема первой половины книги — тема суда. В главах 4-6 описаны странные действия пророка, предсказывающие скорый суд над Иерусалимом. В главе 8 описываются «мерзости», совершаемые в Иерусалимском Храме, ставшие причиной гнева, а затем и ухода ГОСПОДА. Авторам священнической традиции очень важно подчеркнуть, что причиной гнева ГОСПОДА стала именно

десакрализация Храма. Иными словами, точка зрения Иезекииля здесь исключительно священническая. Осуждения завершаются главой 9, в которой обвиняются идолопоклонники, чье нечестие стало причиной разрушения города. В стихах 10:15-19 пророк говорит о славе ГОСПОДА (знаке присутствия ГОСПОДА в Храме), покидающей святилище и оставляющей Храм пустым:

И отошла слава ГОСПОДНЯ от порога дома и стала над Херувимами. И подняли Херувимы крылья свои, и поднялись в глазах моих от земли; когда они уходили, то и колеса подле них; и стали у входа в восточные врата Дома ГОСПОДНЯ, и слава Бога Израилева вверху над ними (Иез 10:18-19).

Главы 11-24 — повторение проклятий над оскверненным Израилем и предсказание о суровом суде, наказании за непослушание ГОСПОДУ. Особое внимание следует обратить на следующие части.

1. В главе 13 пророк жестко осуждает лжепророков, «искажающих» реальность и возвещающих «мир» над Иерусалимом (13:10). Эти обвинения напоминают речи Иеремии, обращенные к тем, кто дает людям ложные обещания (Иер 6:13-15; 8:10-12; 23:9-22; 28:1-17). Вероятно, «лжепророками» были те, кто считал, что Иерусалим благодаря обещаниям и присутствию ГОСПОДА не подвержен осквернению, — представители так называемого «богословия Сиона». Поразительно, что Иезекииль, столь проникшийся категориями храмового богословия, отвергает возвышенные притязания оппонентов, связываемые ими с наличием Храма. Совершенно ясно: пророк поступает так, осознавая, что владычество ГОСПОДА не может быть умалено или ограничено пределами Храма.

2. Иез 22:23-31 — приговор всем правителям Иудеи: князьям, священникам, чиновникам, пророкам, всему народу земли, развратившемуся и осквернившему землю, заставившему ГОСПОДА разгневаться и покинуть страну. Критика Иезекииля касается всех и всего, но особенного внимания заслуживает яростная инвектива в адрес священников:

Священники ее нарушают закон Мой и оскверняют святыни Мои, не отделяют святого от несвятого и не указывают различия между чистым и нечистым, и от суббот Моих они закрыли глаза свои, и Я уничижен у них (Иез 22:26).

Это проклятие говорит об особенно внимательном отношении Иезекииля к священникам, допустившим «смешение» сакрального и профанного, результатом чего стало нарушение порядка в отношениях с сакральным, что в конечном итоге стало угрозой всему обществу. Основная задача священников, по мнению Иезекииля, — защита святости, поскольку именно от поддержания святости зависит присутствие ГОСПОДА. В этом на Иезекииля сильно повлияла священническая традиция, зафиксированная в Книге Левит, с точки зрения которой главным предназначением священников было проведение и поддержание границы между священным и несвященным. Вот, например, одно простое поучение, столь созвучное Иезекиилю:

Уставы Мои соблюдайте; скота твоего не своди с иною породю; поля твоего не засевай двумя родами [семян]; в одежду из разнородных нитей, из шерсти и льна, не одевайся (Лев 19:19).

В соответствии с этим подходом, глубокий кризис в Иерусалиме был вызван нерадивыми руководителями, сделавшими культовую атмосферу совершенно недостойной присутствия ГОСПОДА.

3. Три главы рассказывают об истории взаимоотношений Израиля с ГОСПОДОМ. Для Израиля эта история оказывается чередой неудач и грубого вероломства против Божьего доверия (16; 20; 23). Этот исторический экскурс примечателен не описаниями прегрешений (тема, представленная несколько иначе в Пс 105), но удивительным описанием взаимоотношений ГОСПОДА с Израилем, представленных как близкая, ставшая эротической связь, которая в результате многочисленных извращений и измен приобретает непристойные черты. Впечатление, производимое этой

риторикой, сводится к тому, что пророк намеренно выбирает крайне оскорбительные образы для описания крайне вызывающего поведения, приведшего к искажению отношений, изначально взаимных и исполненных симпатии и искренности. Используя подобные образы, Иезекииль хочет показать, что разрушение этого союза по мерзости трудно сравнить с чем бы то ни было еще, пытаясь выразить словами трудно поддающееся описанию:

Блудила с сыновьями Египта, соседями твоими, людьми великорослыми, и умножала блудодеяния твои, прогнев-ляя Меня. И вот, Я простер на тебя руку Мою, и уменьшил назначенное тебе, и отдал тебя на произвол ненавидящим тебя дочерям Филистимским, которые устыдились срамного поведения твоего. И блудила ты с сынами Ассира и не насытилась; блудила с ними, но тем не удовольствовалась; и умножила блуд одеяния твои в земле Ханаанской до Халдеи, но и тем не удовольствовалась (Иез 16:26-29).

И пришли к ней сыны Вавилона на любовное ложе, и осквернили ее блудодейством своим, и она осквернила себя ими; и отвратилась от них душа ее. Когда же она явно предалась блудодеяниям своим и открыла наготу свою, тогда и от нее отвратилась душа Моя, как отвратилась душа Моя от сестры ее. И она умножала блудодеяния свои, вспоминая дни молодости своей, когда блудила в земле Египетской; и пристрастилась к любовникам своим, у которых плоть — плоть ослиная, и похоть, как у жеребцов. Так ты вспомнила распутство молодости твоей, когда Египтяне жали сосцы твои из-за девственных грудей твоих (Иез 23:17-21).

Оскорбление, нанесенное Богу, никак не связано с моралью, но затрагивает более глубокие переживания, заставляя Его чувствовать горечь преданного и униженного любовника:

Предам тебя в руки их и они разорят блудилища твои, и раскидают возвышения твои, и сорвут с тебя одежды твои, и возьмут наряды твои, и оставят тебя нагою и непокрытою. И созовут на тебя собрание, и побьют тебя камнями, и разрубят тебя мечами своими. Сожгут дома твои огнем и

совершат над тобою суд перед глазами многих жен; и положу конец блуду твоему, и не будешь уже давать подарков. И утолю над тобою гнев Мой, и отступит от тебя негодование Мое, и успокоюсь, и уже не буду гневаться. За то, что ты не вспомнила о днях юности твоей и всем этим раздражала Меня, вот, и Я поведение твое обращаю на [твою] голову, говорит ГОСПОДЬ Бог, чтобы ты не предавалась более разврату после всех твоих мерзостей (Иез 16:39-43).

Особенно примечательно, что пророческая традиция, для которой столь важны симметрия и порядок, обращается к выражению глубинных, плохо контролируемых страстей. Столь яростный гнев ГОСПОДА стал реакцией на осквернение Его святого имени, заставившее Его действовать с решимостью, чтобы спасти свою репутацию «перед глазами народов» (5:8, 14; 20:9, 14, 22, 41; 22:16; 28:25; 39:27):

Омыл Я тебя водою и смыл с тебя кровь твою и помазал тебя елеем... И при всех твоих мерзостях и блудодеяниях твоих ты не вспомнила о днях юности твоей, когда ты была нага и непокрыта и брошена в крови твоей на поправление (Иез 16:9, 22).

4. Увлечшись столь яркими картинками, легко оставить без внимания появляющееся уже в первой части книги предчувствие обещанного ГОСПОДОМ восстановления, следующего за неотвратимым разрушением. Особое внимание в этой связи заслуживают фрагменты 11:14-21; 16:60-63 и 17:22-24. В контексте сурового осуждения подобные обещания могут показаться результатом невнимательной редактуры. Однако более вероятно, что благодаря этим фрагментам в окончательную версию книги намеренно вводится идея о том, что даже столь серьезный приговор, вынесенный Иерусалиму, не является окончательным. Суровое осуждение важно и неизбежно, но не оно является последним словом Бога. Именно эти обязывающие по сути пассажи связывают главы 1-24, исполненные гнева, с обещанием восстановления, ставшим основной темой глав 32-47. Благодаря этому провозвестию восстановления становится понятно: структура

Книги Иезекииля полностью соответствует структуре Книг Исайи и Иеремии и отражает нормативную для зарождавшегося иудаизма модель мышления, определившую окончательную форму текстов пророческих книг.

Первая часть Книги Иезекииля заканчивается загадочными словами (24:25-27), заставляющими нас вспомнить первое видение, описанное в главе 1. Забота пророка об Иерусалиме в условиях нависшей над ним угрозы заставляет его замолчать. Это молчание — знак личностного восприятия травмы, пережитой всем народом в последние дни существования Иерусалима, когда жители потеряли город:

...украшение славы их, утеху очей их и отраду души их, сыновей их и дочерей их (Иез 24:25).

Пространное пророчество об осуждении заканчивается молчанием, но само по себе молчание — явный признак глубокой скорби, отчуждения и одиночества. Однако пророчество не может закончиться трагическим стихом 25. В стихе 26 упоминается «тот день», следующий за разрушениями, описанными в стихе 25. Новый день станет днем, когда Иезекииль получит новую «весть». Главная новость, к которой движется сюжет, — разрушение Иерусалима. Однако после разрушения, когда честь и святость ГОСПОДА будут восстановлены, а пророчество свершится, начинаются радикальные перемены:

Момент глубочайшего отчуждения Иезекииля от его народа (из-за разной оценки происходящего) становится моментом его соединения с ним. Все, что мешало их объединению, вся враждебность разом исчезают. Их беды становятся началом его и Божьей победы: народ вдруг осознает искупительную роль падения Иерусалима (Greenberg 1997, 516).

После гибели города Иезекииль готов к новой проповеди. Однако его пророчество могло стать новым только после того, как в результате разрушения оскверненного Храма была восстановлена честь поруганного имени ГОСПОДА. Первая часть Книги Иезекииля заканчивается решительным



заявлением ГОСПОДА: «Я ГОСПОДЬ» (24:27). Новизна, исходящая от ГОСПОДА и Его пророка, с этого момента очевидна. Дальнейшие действия пророка и ГОСПОДА все еще не ясны, однако будущее спасение Израиля становится очевидным. В стихах 24:25-27, играющих в книге ключевую роль, происходит сюжетный поворот: текст больше не говорит о проклятии.

Во второй части, главах 25-48, многообразно говорится о будущем Иерусалима. Эти главы сильно отличаются по звучанию от первой части, говорящей о проклятии, благодаря чему мы снова обнаруживаем двойственность, присущую всем пророчествам: осуждение и надежда оказываются двумя неотъемлемыми составляющими кризиса, пережитого Иерусалимом и иудаизмом.

Во второй части можно выделить четыре самостоятельных фрагмента текста, содержащих описания будущего. Прежде чем обратиться к анализу этих фрагментов, следует обратить особое внимание на стих 33:21:

В двенадцатом году нашего переселения, в десятом месяце, в пятый день месяца, пришел ко мне один из спасшихся из Иерусалима и сказал: «разрушен город!»

Посланник приходит из Иерусалима спустя двенадцать лет после пленения царя Иоакима, то есть в 586 году до н. э. посланник спасся бегством из города сразу после его разрушения вавилонянами и принес весть о последней битве пленникам, живущим в Вавилоне: «разрушен город!» Эта фраза — характерное сообщение об исходе битвы. Параллель ей можно обнаружить в пророчестве Иеремии 50:2, где те же слова относятся к Вавилону.

Новость о разрушении Иерусалима ужасна: святой город захвачен. Однако для Иезекииля эта страшная новость оказывается началом прощения. Разрушение города становится доказательством святости ГОСПОДА, явленной миру. Оно же подтверждает истинность пророчеств Иезекииля, в течение долгого времени суливших народу горе. В этот момент заканчивается обет молчания Иезекииля, наложенный на

него ГОСПОДОМ. Теперь Иезекииль может говорить! Он по-прежнему говорит о суде, однако на первый план в его видениях выходят пророчества о восстановлении.

1. Первый текст, посвященный восстановлению Израиля, — главы 25-32. Мы переходим в нашем анализе от стиха 24:25-27 сразу к 33:21, так как эти два пассажа тесно связаны между собою. Тем не менее между ними создатели текста поместили первый текстовый блок, посвященный надежде: главы 25-32. Эти главы представляют собой своего рода вставку между стихами 24:25-27 и 33:21, однако они же служат введением к дальнейшему тексту Книги Иезекииля. Эти главы — пророчества о народах, параллель к пророчествам Ис 13-23 и Иер 46-51. В каждом из этих пророчеств говорится о власти ГОСПОДА над всем миром и о надежде на восстановление и благоденствие в будущем для Израиля. Перечень народов очень интересен, особенно в сравнении с перечнями из Книг Исаии и Иеремии. Текст начинается с главы 25, содержащей краткие пророчества о судьбе четырех народов. Затем на протяжении трех глав проклинается и оплакивается город Тир, крупный экономический центр того времени (26-28). Целых четыре главы посвящены судьбе Египта, что говорит о повышенном к нему внимании (29-32). Подобная расстановка акцентов отражает определенную геополитическую реальность того периода. Особый интерес представляют собой мифопоэтические образы проклятий и плачей. Так, в плаче над Тиром вспоминается эдемский сад (28:13), Египет же описывается как огромная страна, создавшая саму себя (29:3).

Еще две особенности этого текста заслуживают упоминания. В отличие от Иер 50-51, в пророчестве Иезекииля ничего не говорится о судьбе Вавилона. Среди причин подобного умалчивания часто называется благоразумное поведение по отношению к Вавилону, разрушившему Иерусалим, государству, в котором жили пленники, среди которых находился и сам пророк:

В Книге Иезекииля среди множества пророчеств, обращенных против самых разных народов, нет пророчества о

Вавилоне. Это вызывает удивление ввиду того, что Иудея больше всего страдала именно от рук Вавилоня в то время, о котором говорится в Книге Иезекииля. Однако это становится понятным, если вспомнить, что Иезекииль пророчествовал в самой Вавилонии, где подобные пророчества, получи они широкую огласку, немедленно повлекли бы для пророка неприятные последствия (McKeating 1993, 121-122).

Второй небольшой фрагмент, стихи 28:25-26, говорит о важном побочном следствии победы ГОСПОДА над народами:

Так говорит ГОСПОДЬ Бог: когда Я соберу дом Израилев из народов, между которыми они рассеяны, и явлю в них святость Мою перед глазами племен, и они будут жить на земле своей, которую Я дал рабу Моему Иакову: тогда они будут жить на ней безопасно, и построят дома, и насадят виноградники, и будут жить в безопасности, потому что Я произведу суд над всеми зложелателями их вокруг них, и узнают, что Я ГОСПОДЬ Бог их.

Победа, одержанная над народами, подчеркивает величие ГОСПОДА. Наряду с утверждением главенствующей роли ГОСПОДА Израиль получает возможность нового обретения земли обетованной. Иезекиилю очень важно подчеркнуть: спасение Израиля — лишь следствие *проявления святости ГОСПОДА*. Ужасный суд, постигший врагов Израиля (врагов ГОСПОДА?), оказывается выгодным для Израиля. 2. Главы 33-37 — самый интересный и значительный отрывок во всей традиции, связанной с именем Иезекииля. Введение к нему — глава 33, противоречивость которой, вероятно, отражает противоречия, которые возникли у общины в плену. В стихах 34:1-10 Израиль по-прежнему осуждается за непослушание, а его цари, метафорически называемые «пастырями», проклинаются. Основной смысл этих стихов следующий: царская гордость привела к «рассеянию» (плену) народа Иудеи. Однако в стихе 34:11 осуждение царей превращается в пророчество надежды. Во второй половине главы

сам ГОСПОДЬ превращается в «доброго пастыря», то есть доброго царя, исполненного сострадания, управляющего людьми всех сословий. Описание Израиля становится совершенно иным, его судьба зависит только от намерений ГОСПОДА. Здесь мы видим описание общественного устройства, близкое тому, о котором говорил Иисус в Евангелии от Матфея 25:31-46, и, без сомнения, речь идет о том же образе «доброго пастыря», что запечатлен в Лк 15:3-7 и Ин 10:1-18.

Стихи 22-23 из главы 36, посвященной описанию будущего, наиболее примечательны по своему содержанию. В этом тексте ГОСПОДЬ говорит о совершенно новом будущем Израиля:

И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом (Иез 36:24-28).

Согласно этим стихам, ГОСПОДЬ может полностью изменить судьбу своего народа. Удивительным образом, эти стихи помещены между стихами 22 и 32, говорящими о том, что ГОСПОДЬ заботится отнюдь не о своем народе:

Посему скажи дому Израилеву: так говорит ГОСПОДЬ Бог: не для вас Я сделаю это, дом Израилев, а ради свята-го имени Моего, которое вы обесславили у народов, куда пришли... Не ради вас Я сделаю это, говорит ГОСПОДЬ Бог, да будет вам известно. Краснейте и стыдитесь путей ваших, дом Израилев (Иез 36:22, 32).

В традициях, восходящих к другим пророкам, особенно к Осии и Иеремии, ГОСПОДЬ спасает Израиль из состра-

дания и верности народу. Но не здесь! Здесь говорится о спасении «не ради вас», вовсе не из-за любви ГОСПОДА к Израилю. Напротив, ГОСПОДЬ обеспокоен прежде всего самим собой, собственной репутацией среди народов мира. Соответственно все действия ГОСПОДА имеют целью исключительно Его собственное возвышение и определяются, если можно так сказать, Его честолюбием:

Главный мотив всех действий Яхве — желание восстановить честь своего «имени». При этом Его главными качествами оказываются не сострадание и милосердие, даже не справедливость, но могущество. Не будет ошибкой сказать, что, по мнению Иезекииля, Яхве действует, исходя исключительно из «своих собственных интересов» (Joyce 1989, 103).

Спасение Израиля — побочный результат восстановления Божьего величия, но не более того (см. также 39:26-29). Этот тонкий нюанс очень важен, поскольку говорит о совершенно иной традиции, зафиксированной в Книге Иезекииля: будущее Израиля зависит не от любви Бога, но от Его святости.

Третий примечательный фрагмент этой части — стихи 37:1-14, описание будущего, известное как «Песнь о сухих костях». В этом тексте «поле, полное костей» — метафорическое описание лишенного надежды Израиля, находящегося в плену. Длинный диалог между ГОСПОДОМ и пророком завершается обещанием возвращения и новой жизни в земле обетованной:

Посему изреки пророчество и скажи им: так говорит ГОСПОДЬ Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву. И узнаете, что Я ГОСПОДЬ, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших (Иез 37:12-13).

Это пророческое заверение совершенно теоцентрично. Будущее Израиля зависит от решения ГОСПОДА, использующего свою власть над человеческой жизнью. Выразительная сила этого фрагмента заключается в соединении описаний

вхождения в землю и воскресения. Божественное обещание связано с этими двумя темами столь тесно, что даже в христианском сознании «воскресение мертвых» неотделимо от конкретных представлений о земле. Эта связь подчеркивает, что библейские представления о будущем вполне «теле-сны» — измерение, которое впоследствии нашло отражение в риторике Павла, рассуждавшего о воскресении в 1 Кор 15, а также в вере христиан в «воскресение из мертвых и жизни будущего века». В еврейской традиции прежние обещания остаются актуальными для лишенной земли общины на протяжении всего VI века до н. э.

В стихе 37:14 говорится об обещании ГОСПОДА вернуть людям жизнь, вложив в них Его дух (=дыхание). В этом заключается нововведение Иезекииля: ГОСПОДЬ хочет дать жизнь людям и обладает властью сделать это (см. 33:11). Но опять же, следует отметить, новая жизнь дается людям только ради славы самого ГОСПОДА:

И вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, и узнаете, что Я, ГОСПОДЬ, сказал это — и сделал, говорит ГОСПОДЬ (Иез 37:14).

Дейвид Ноель Фридман заметил по этому поводу:

Верность Яхве Израилю полностью затмевается Его верностью Завету. Среди поля, полного костей, Яхве собирается дать им жизнь не просто ради того, чтобы они могли жить, но ради того, чтобы они знали: Он — Господь. Яхве действует исключительно во славу собственного имени (Freedman 1975, 181).

ТаріМ образом, главы 34-37 содержат ясное обещание, касающееся будущего Израиля. В них полностью отражены как ужасы настоящего, так и надежда на светлое будущее, зависящее от благих намерений ГОСПОДА.

3. Главы 38-39 занимают особое место в традиции, связанной с именем пророка Иезекииля. Эти главы похожи на пророчества о народах, хотя выражения, используемые в них, гораздо резче, и какой именно народ назван «врагом»,

так и остается непонятным. По-видимому, мы имеем дело с движением традиции в сторону апокалиптических образов и идей, в рамках которых слово «враг» вырастает до зловещих, почти космических масштабов, а вся сила ГОСПОДА приведена в действие для того, чтобы победить этого врага и спасти Израиль. «Сюжетная линия» этих глав очень отличается от сюжетной линии пророчеств о народах.

(а) Враг (в данном случае Гог) жестоко терзает «народ Мой»:

Посему изреки пророчество, сын человеческий, и скажи *logy*: так говорит ГОСПОДЬ Бог: не так ли? в тот день, когда народ Мой Израиль будет жить безопасно, ты узнаешь это; и пойдешь с места твоего, от пределов севера, ты и многие народы с тобою, все сидящие на конях, сборище великое и войско многочисленное. И поднимешься на народ Мой, на Израиля, как туча, чтобы покрыть землю (Иез 38:14-16а).

(б) ГОСПОДЬ сражается с восставшим на него и его народ врагом:

И по всем горам Моим призову меч против него, говорит ГОСПОДЬ Бог; меч каждого человека будет против брата его. И буду судиться с ним моровою язвою и кровопролитием, и пролью на него и на полки его и на многие народы, которые с ним, всепотопляющий дождь и каменный град, огонь и серу (Иез 38:21-22).

(в) ГОСПОДЬ являет свою силу ради собственной славы:

И покажу Мое величие и святость Мою, и явлю Себя пред глазами многих народов, и узнают, что Я ГОСПОДЬ (Иез 38:23).

И явлю святое имя Мое среди народа Моего, Израиля, и не дам вперед бесславить святого имени Моего, и узнают народы, что Я ГОСПОДЬ, Святый в Израиле (Иез 39:7).

(г) Действия ГОСПОДА ради собственного блага косвенно ведут ко благу Израиля:

Посему так говорит ГОСПОДЬ Бог: ныне возвращу плен Иакова, и помилую весь дом Израиля, и возревную по святом имени Моем. И почувствуют они бесчестие свое и все беззакония свои, какие делали предо Мною, когда будут жить на земле своей безопасно, и никто не будет устрашать их, когда Я возвращу их из народов, и соберу их из земель врагов их, и явлю в них святость Мою пред глазами многих народов (Иез 39:25-27).

Возвышение ГОСПОДА неотделимо от благополучия Израиля. ГОСПОДЬ может явить свою силу только через спасение Израиля. Израиль же может надеяться только на возвышающегося ГОСПОДА.

Традиционно считается, что названия «Гог» и «Магог» невозможно соотнести с какими-либо историческими персонажами, и это открывает простор для самых разных интерпретаций этих имен. Описание поражения Гога и следующего за ним спасения Израиля похоже на описание поражения Вавилона, представленное в Книге Иеремии. Возможно, «Гог» и «Магог» могут действительно обозначать в данном тексте Вавилон:

Не является ли наиболее вероятным, что выражение «земля Гога» обозначает Вавилон, а пророчество о поражении Гога — не что иное, как закодированное тщательно пророчество, предсказывающее ослабление власти Вавилона? (McKeating 1993, 122)

Таким образом, самые *резкие слова* в тексте относятся к самому *грозному врагу* и предвещают *полную победу* ГОСПОДА, ведущую к благополучию Израиля. Драматическое развитие сюжета идеально соответствует созданному Иезекии-лем образу ГОСПОДА, действующего ради собственного блага:

Готовься и снаряжайся, ты и все полчища твои, собравшиеся к тебе, и будь им вождем (Иез 38:7).

4. Последний фрагмент второй части, главы 40-48, достаточно велик. Здесь описаны видения восстановления Храма и



возвращения ГОСПОДА в Израиль, в Иерусалимский Храм. Восстановление Храма, предвиденное Иезекиилем и совершившееся при Аггее и Захарии, — центр представлений о потере и восстановлении, уже прозвучавших в традиции Исайи и Иеремии. На видение восстановленного Храма, вероятно, сильно повлияла священническая традиция: в его основе лежит память о реальном Храме, спроецированная в будущее. Для этого видения характерны предельно четкие описания конструкций, свойственные священникам, уделявшим значительное внимание деталям, связанным с культом.

В этом тексте, описывающем скорое грядущее восстановление Храма и священства, можно выделить два ключевых момента. Первый — стихи 43:1-5, описание божественной славы, возвращающейся в Иерусалим, во вновь отстроенный и очищенный Храм:

И привел меня к воротам, к тем воротам, которые обращены лицом к востоку. И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его — как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его. Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховара. И я пал на лице мое. И слава ГОСПОДА вошла в храм путем ворот, обращенных лицом к востоку.

И поднял меня дух, и ввел меня во внутренний двор, и вот, слава ГОСПОДА наполнила весь храм.

Возвращение славы ГОСПОДА, неотъемлемый элемент священнической надежды, возможно только после перестройки святилища, описанной в главах 40-42 и 45. Это описание вновь обретенного божественного присутствия очевидным образом было создано под сильным влиянием воспоминаний о прошлом, в результате чего *обновленный* Храм стал реминисценцией Храма разрушенного. Возвращение божественной славы, описанное в стихах 43:1-5, а также ее постоянное присутствие в Храме в стихах 44:1-3, очевидным образом противопоставлены описаниям ухода божественной славы в

главах 9 и 10. Таким образом, с точки зрения священников, самое тяжелое наказание — *уход* славы ГОСПОДА, а свидетельство о полном восстановлении — ее *возвращение*.

В это вновь обретенное божественное присутствие вовлекаются священники, к которым восходит традиция, связанная с именем Иезекииля. «Потомки Садока» (43:18 — 44:31), чье происхождение здесь противопоставляется происхождению левитов как более низкой касты (44:9-14), становятся хранителями и гарантами этого божественного присутствия. По мнению Фрэнка Кросса, в этом тексте, как и в целом ряде других, нашла отражение реальная борьба между священническими династиями эпохи плена, особенно остро развернувшаяся после возвращения в Израиль (Cross 1973, 195-215). Однако можно предположить и то, что в данном случае речь идет о противопоставлении двух риторических стилей и богословских традиций, одна из которых зафиксирована в Книге Иеремии, а другая — в Книге Иезекииля. Текст Книги Иеремии, где осуждение неотделимо от надежды, в значительной мере связан с деутерономической традицией, основную роль в которой играли левиты. Книга пророка Иезекииля связана со священнической традицией Книги Левит, утверждающей превосходство священников-ааронидов. Поэтому богословские утверждения Книги Иезекииля в то же время призваны подкрепить определенную (и часто подвергавшуюся критике) позицию, имеющую отношение не только к богословской истине, но и к власти над общиной.

Священническая традиция, к которой принадлежит Книга Иезекииля, придает исключительное значение Храму. Это особенно заметно в тексте главы 47, где вода жизни «из-под порога храма течет» на восток (47:1). В данном случае можно говорить о помещении в литургический контекст описания рек, текущих в эдемском саду (Быт 2:10-14). Цель подобного переноса — подчеркнуть, что Храм не только является гарантированным символом присутствия ГОСПОДА, но играет первостепенную роль в поддержании жизни всего мироздания. Традиция Иезекииля высоко ставит Храм, делая его центром нового творения.

Для Иезекииля Храм — первый по важности элемент обновления. Однако священники, создававшие эту традицию, понимали: Храм не существует в геополитическом вакууме, но, напротив, он неразрывно связан с восстановлением и новым обретением земли обетованной. Эта идея — второй ключевой момент в заключительном видении:

Так говорит ГОСПОДЬ Бог: вот распределение, по которому вы должны разделить землю в наследие двенадцати коленам Израилевым: Иосифу два удела (Иез 47:13).

Эти слова близки словам Книги Иисуса Навина 13-19: в Книге Иезекииля повествование возвращается к древнему обетованию земли, куда народ Израилев входит колено за коленом. При возвращении из плена происходит перераспределение земли. Восстановление Храма и новый раздел земли — всего лишь видения, но это не делает их менее реальными и важными. Стивенсон говорил о «территориальной риторике» Иезекииля, благодаря которой описывается определенная историческая ситуация, связанная с перераспределением земли, власти и авторитета, лежащих в основе справедливой организации человеческого общества:

Восстановление связано с новой жизнью, «<sup>^</sup>устройством, *пере-дельваяием*, возобновлением, воссоединением, *реорга.-низацией* — возвращением к исходному порядку. Однако автор• описывает не просто восстановление или реорганизацию, он описывает *трансформацию*. Чувство ностальгии чуждо ему. Иезекииль рассказывает не о восстановлении прошлого, но именно о трансформации, переходе в новое качество. В книге отражено создание совершенно нового мира, и в этом ее главная сила...

В священническом описании реорганизованного Израиля особенно замечательно сбалансированное распределение власти, заботящейся о благополучии каждого члена общества. Действительно, доступ в священное место полностью контролируется священниками. Но вместе с тем священники не претендуют на владение землей. Я считаю этот факт поразительным. В отличие от монархии, стремившейся к контролю как над Храмом, так и над землей,

данный план предполагает разделение власти. Жизнь священников полностью зависит от народа, владеющего землей. Именно эта система считается справедливой, именно она позволяет существовать обществу, в котором каждый имеет то, что принадлежит ему по праву. Никто не лишен земли, никто не страдает от алчности правителей (Stevenson 1996, 149, 158).

Таким образом, восстановление, описанное в главах 40-48, подразумевает обновление Храма, ставшего пригодным для пребывания в нем ГОСПОДА, и перераспределение земли. Это — кульминация Книги Иезекииля:

А имя городу с того дня будет: «ГОСПОДЬ там» (Иез 48:356).

Разрушенные некогда город и Храм теперь снова освящены, в них опять может пребывать Бог, честь которого восстановлена, туда снова может вернуться святой народ. Великая драма об осуждении и надежде завершается в Книге Иезекииля ярким теоцентричным описанием. Бог судящий и уничтожающий оказывается Богом восстановления, отныне постоянно пребывающим со своим народом, обретшим мир:

Гнев Его ужасен, но милость безгранична. Пылая яростью, Он повергает свой народ в убожество, делая его жизнь почти невыносимой, но затем, внезапно, Он снова проявляет сострадание. Мир вокруг становится спокойным и сияющим.

Для Иезекииля существует только выбор между позором греха и величием прощения, третьего не дано. Он — человек крайностей...

Гиперболы, при помощи которых описывается грех, уравниваются гиперболическими описаниями спасения. Иезекииль не соглашается с Иеремией, по мнению которого искупление народа начинается с его раскаяния. По мнению же Иезекииля, искупление и покаяние не связаны друг с другом. Иудеи спасаются не потому, что они заслуживают спасения, а только из-за того, что Бог решил сменить гнев на милость (Wiesel 1987, 167-168, 183-184).

Заканчивая анализ Книги Иезекииля, я хотел бы обратить внимание на один фрагмент, часто понимаемый читателями неверно. В Иез 18 пророк призывает падший Израиль раскаяться и вернуться к соблюдению предписаний Торы. В начале главы помещена пословица (18:2-3), опровергаемая следующим за ней текстом, а заканчивается текст словами о ГОСПОДЕ, желающем жизни, а не смерти народа (ст. 32). Этот текст часто истолковывается неверно, как опровержение пословицы, приведенной во втором стихе. Получается, что, согласно тексту, каждый человек страдает за свои собственные грехи, а не за грехи ближнего, то есть текст говорит об индивидуальной моральной ответственности. Подобное понимание ошибочно, поскольку основано на общечеловеческих моральных принципах, в то время как текст следует воспринимать в узком, весьма специфическом пастырском контексте:

Довольно легко понять, почему считается, что Иез 18, глава, содержащая описание трех типов людей, говорит о «личной ответственности», в то время как сам Иезекииль совершенно не разделяет убеждения, будто нынешнее разрушение является наказанием за грех предшествующих поколений, и моральное состояние каждого из современников его совершенно не волнует. Он говорит об уместности понятия «индивидуальной ответственности» в юридической практике (и даже приводит три гипотетических примера), но в то же время он глубоко убежден, что Яхве не судит каждого человека отдельно, поскольку вопрос, на который пытается ответить текст, звучит иначе, а именно: «Почему кризис общины, всего народа, стал неизбежен?»

Однако ученые никогда не относились к общинному принципу, на котором основан материал Иез 18:1-20, серьезно (Joysе 1989, 46).

Рассмотренный в узком пастырском контексте, данный текст обретает совершенно иное звучание. В этой главе речь идет о трех поколениях:

Первое поколение, праведное (ст. 5-9)

Второе поколение, нечестивое (ст. 10-13)

Третье поколение, праведное (ст. 14-18)

В каждом случае решающим фактором в оценке поколения становится его верность Торе, а именно: (а) избегает ли оно идолопоклонства, служа только ГОСПОДУ; (б) соблюдает ли законы, регламентирующие сексуальные отношения, и (в) следует ли предписанным нормам общежития. Видимо, в данном случае речь идет не о трех абстрактных поколениях, но о трех правителях: (а) Иосии, праведном царе (4 Цар 23:25), (б) Иоакиме, нечестивом царе (4 Цар 23:36-37), и (в) Иехонии (4 Цар 24:8-12). Основная часть приговора касается третьего царя, находящегося в плену, возглавляющего плененную общину, при жизни которого, видимо, создавалась Книга Иезекииля (Иез 1:2). Вероятно, текст пророчества Иезекииля в главе 18 говорит о судьбе именно третьего поколения, возглавляемого Иехонией, которое живет в плену.

Благая весть этого текста — весть о том, что это третье поколение может покаяться и жить, соблюдая три основных принципа Торы, первый из которых — верность ГОСПОДУ, второй — упорядоченность сексуальных отношений, третий — соблюдение добрососедских отношений в денежно-материальных вопросах. Это поколение не должно подражать нечестивому поколению Иоакима, но может покаяться и начать новую жизнь. Та же тема покаяния в период плена становится основной темой Девтерономиста, отраженной во Втор 4:29-31; 30:1-10, а также Ис 55:6-9 и Иер 29:10-14.

Как совершенно справедливо отмечала Жаклин Лапсли, категоричный призыв к покаянию занимает свое четко определенное место в традиции, связанной с именем Иезекииля (Lapsley 2000). Как показала Лапсли, из второй части книги столь же очевидно, что покаяние, далеко не полное, никак не связано с дальнейшей судьбой Израиля. Во второй части книги настойчивый призыв к покаянию слабеет, будущее же Израиля оказывается в полной и исключительной зависимости от воли ГОСПОДА. Все обещания будущего здесь односторонни и безусловны: ГОСПОДЬ больше не ждет от Израиля покаяния. Вместо этого, ради собственной славы, Он оказывает ему безграничную милость:

И освящу великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обесславили его, и узнают народы, что Я ГОСПОДЬ, говорит ГОСПОДЬ Бог, когда явлю на вас святость Мою перед глазами их. И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом (Иез 36:23-28).

Книга Иезекииля — результат серьезных размышлений о причинах кризиса потери земли и о перспективах дальнейшего развития иудаизма. По мнению священников, кризис был вызван ритуальной нечистотой. Будущее же зависит от воли Святого Бога, открывающего возможность жить в восстановленном Израиле, — воли, благодаря которой возникают условия, делающие обновление возможным. Иезекииль очень сух и категоричен; у него нет пространных описаний щедрости и милости ГОСПОДА. Вместе с тем для данной традиции характерна уверенность в благополучном будущем Израиля, поскольку оно зависит исключительно от чувства собственного достоинства ГОСПОДА. Израиль всего лишь пользуется благодеяниями ГОСПОДА, желающего управлять Израилем и пребывать среди него.

# ГЛАВА 17

## МАЛЫЕ ПРОРОКИ (1)

**Ч**етвертый свиток раздела Поздних Пророков, следующий за Исайей, Иеремией и Иезекиилем, содержит Двенадцать малых пророков. Все четыре свитка тесно связаны с разделом Ранних Пророков, также состоящим из четырех книг: Иисуса Навина, Судей, 1-2 Самуила, 1-2 Царей. Свиток, завершающий пророческий раздел, представляет собой собрание двенадцати коротких пророческих сборников, причем о причинах объединения их в нем ничего не говорится. (Традиционно эти книги, носящие имена пророков, называются «малыми» только из-за их размера. Взятые вместе они значительно меньше трех книг «больших» пророков: Исаяи, Иеремии и Иезекииля. В то же время важно понимать: эпитет «малые» ни в коем случае не подразумевает их незначительности или меньшей значимости.) Сам факт собрания двенадцати пророческих «книг» в единый свиток говорит о том, что в данном случае мы имеем дело с произведением совершенно иного рода, чем книги пророчеств Исаяи, Иеремии и Иезекииля, хотя, как говорилось выше, и эти три книги появились в результате длительного процесса собирания самых разных текстов, их богословской редакции и интерпретации (причем вопрос о том, когда именно они обрели окончательную форму, так и остается открытым). Иными словами, несмотря на свой сложный состав, свиток с Малыми Пророками в этом отношении не так уж сильно отличается от Книг Исаяи, Иеремии и Иезекииля.

Анализируя данный свиток и двенадцать составляющих его элементов, мы будем рассматривать текст с двух точек зрения: *историкс-критической* и *канонической*.



Историко-критический подход на протяжении долгого времени был доминирующим. Именно к нему обращалось большинство интерпретаторов. Его метод основывался на анализе каждой книги по отдельности, без учета ее места в общем литературном контексте свитка. Как и во всех других случаях, сторонники этого подхода пытались определить социально-исторический контекст каждой из книг, а также описать процесс редактирования, в результате которого та или иная книга обретала окончательную форму. Пытаясь кратко обобщить основные выводы исследователей, пользовавшихся этим методом, внутри единого текста Двенадцати пророков можно выделить три группы книг, появившихся в разных исторических условиях:

1. Книги Осии, Амоса и Михея датируются VIII веком до н. э. и, следовательно, являются «малыми» спутниками «большой» пророческой Книги Исайи. Все эти книги создавались в момент распространения ассирийского господства, когда как над Северным, Израильским, так и над Южным, Иудейским, царствами нависла серьезная военная угроза. И три «малых» пророка, и Исайя стремятся объяснить ассирийское вторжение божественным гневом, излитым ГОСПОДОМ на оба царства за несоблюдение евреями условий Завета во всех сферах жизни: религиозной, политической и социальной. Все эти пророки в своем творческом воображении следовали основной традиции, считавшей военное вторжение извне наказанием за внутреннее разложение общины. По их мнению, это причина и следствие, связанные воедино непререкаемым суверенным владычеством ГОСПОДА.

2. Книги Наума, Аввакума и Софонии датируются серединой VII века и, следовательно, соотносятся с «большой» пророческой Книгой Иеремии как ее «малые» спутники. Все эти пророки действовали на фоне заката ассирийской империи и укрепления Вавилона. В Иерусалиме в тот период царил хаос, связанный со ослаблением царской власти и всеобщим пренебрежением к требованиям, предъявляемым ГОСПОДОМ к евреям как к народу Завета. Софония значительно ближе к традиционным темам пророков VIII века, чем Наум

и Аввакум. Практически все пророчества Наума посвящены упадку и гибели Ассирийской империи, Аввакума же, прежде всего, волнует вновь возникший вопрос теодицеи. Все три пророка говорят о «возвышении и падении», связывая их с незримым и таинственным управлением ГОСПОДОМ всеми народами и в том числе Иудеей.

3. Книги Аггея, Захарии и Малахии — третья группа пророков, чья деятельность связана с периодом, последовавшим за эпохой плена, и чьи пророчества близки пророчествам Иер 30-31, Иез 40-48 и Ис 40-55. Возвышенные ожидания людей эпохи плена быстро трансформировались в мирские и практические, связанные с возвращением и восстановлением жизни в земле обетованной после установления в регионе персидской гегемонии в VI веке до н. э., во главе сначала с Киром, а затем с Дарием (см. Зах 4:10). Эти книги создавались в новом историческом контексте, определявшемся новой, более благожелательной политикой персидских властей, которые в отличие от вавилонских допускали восстановление местных религиозных и политических институтов, хотя и при условии безусловного подчинения главенству Персидской империи. Деятельность Аггея и Захарии по времени приходится на начало восстановления Храма, то есть на 520-516 годы, тогда как Малахия жил несколько позже и потому размышлял о порядках еврейской общины, утратившей остроту богословского самосознания и целеустремленность. В условиях персидского владычества, милостивого, но неуступчивого, евреи столкнулись с необходимостью создания определенных институций и моделей поведения, позволявших им продолжать осознавать себя народом Завета с ГОСПОДОМ:

Предпринимая попытку понять богословскую позицию изгнанников, необходимо начать с совершенно своеобразной предпосылки, касающейся природы «народа Божьего», — предпосылки, в общем-то чуждой для сознания современных христианских богословов, принадлежащих к основным христианским конфессиям. Однако для представителей малочисленных религиозных групп подобный конфликт

между «миром» (погрязшим в нечестии) и «сообществом верных», или «остатком», оказывается жизненно *необходимым* для самосохранения (D. Smith 1989, 197).

4. Наличие трех групп, каждая из которых объединяет книги трех пророков, позволяет предположить, что двенадцать пророчеств в свитке объединены по хронологическому принципу. Из девяти названных выше книг пророчества Осии, Амоса и Михея датируются VIII веком до н. э., Наума, Аввакума и Софонии — VII веком до н. э., Аггея, Захарии и Малахии — V веком до н. э.

Однако три книги остались за пределами описанной выше классификации:

1. Книга Иоила, самая таинственная из книг Двенадцати пророков и, возможно, самая загадочная из всех ветхозаветных книг.
2. Книга Авдия, представляющая собой повтор одного из пророчеств, содержащихся в Книге пророка Иеремии. Хотя сама книга лучше всего вписывается в контекст событий V века до н. э., период напряженных отношений Иудеи с Эдомом.
3. Книга Ионы, единственная из двенадцати, имеющая форму повествования.

Далее, мы разберем материал этих книг более подробно, хотя, как мы увидим, посвященные им критические исследования не позволяют продвинуться слишком далеко в их интерпретации.

Второй, возникший сравнительно недавно подход к изучению текстов Двенадцати пророков — канонический. Исчерпав возможности историко-критического анализа, исследователи обратили внимание на окончательную форму всего текста, в котором двенадцать разрозненных фрагментов намеренно были соединены вместе. На мой взгляд, анализ канонической формы текста только начат и на данном этапе можно говорить лишь о его общих результатах, наметив пути дальнейших исследований. Сам по себе материал довольно

неподатлив и с трудом укладывается в более общие модели интерпретации. Бревард Чайлдс изучил «каноническую форму» каждой из двенадцати книг, но не слишком преуспел в анализе текста как единого «канонического» целого (Childs 1979, 373-498). Более смелыми были исследования Пола Хауса и Джеймса Ногальски (House 1990; Nogalsky 1993).

По мнению Пола Хауса, каждая из двенадцати книг содержит богословское осмысление одной из трех тем: грех, наказание и восстановление.

Последовательный и кропотливый анализ двенадцати книг позволяет выделить принципы, позволившие объединить Малых Пророков в единое целое. Видимо, порядок книг определяется их содержанием, основными темами, о которых говорили пророки. Фактически материал двенадцати книг организован так, что позволяет увидеть грех Израиля и народов, наказание за грех и избавление от греха путем восстановления. Эти три темы представляют собой сердцевину жанра пророчества как такового (House 1990, 68).

Затем он предлагает схему, согласно которой каждая из пророческих книг соотносится с одной из этих тем:

*Таблица 1. Структура Двенадцати пророков*

Осия	
Иоильт	
Амос	Грех: в рамках Завета и в рамках всего мироздания
Авдий	
Иона	
Михей	
Наум	
Аввакум	Наказание: в рамках Завета и в рамках всего мироздания
Софония	
Аггей	
Захария	Восстановление: народ Завета и все мироздание
Малахия	

(House 1990, 72)

Хаус разделяет предположение Нортропа Фрая (Frye 2000, 207-209) о том, что «космическое действие» можно описать в виде буквы «U»: мы видим падение, паузу в самой нижней точке и затем новый подъем в счастливой развязке. В тексте Двенадцати пророков мы видим ту же структуру:

1. Завязка, описание начала падения: Осия и Иоиль
2. Развитие основной темы: Амос, Авдий, Иона и Михей
3. Кризисная точка: Наум и Аввакум
4. Кульминация падения: Софония
5. Восстановление (развязка сюжета): Аггей, Захария и Малахия

(House 1990, 124-162)

По-моему, описание Хауса очень схематично и при тщательном анализе текста не всегда соответствует истине. Однако в некоторой мере эту схему можно признать справедливой. Благодаря ей становится понятно: *смысловая модель «падение - восстановление»*, отразившаяся в этих книгах, весьма напоминает *модель «утрата - надежда на обретение»*, лежащую в основе Книг Исаии, Иеремии и Иезекииля. В данном случае снова можно обратиться к словам Клементса:

Рассуждая подобным образом, мы по крайней мере можем понять смысл и назначение определенных структурных моделей, накладываемых редакторами на пророческие тексты по мере введения их в общий канон. За предупреждениями о гибели и катастрофах всегда следует обещание надежды и восстановления...

Нам не нужно забывать о том, что Пророки — это собрание собраний текстов, в результате которого появился целостный пророческий канонический корпус, близкий к Пятикнижию. Как и Пятикнижие, составленное на основе разных источников и разных собраний текстов, Ранние и Поздние Пророки, объединенные общей темой, вобрали в себя сохранившиеся фрагменты разных пророчеств, произнесенных людьми, обладавшими божественным вдохновением. Они говорят о смерти и возрождении Израиля как об актах божественного суда и спасения (Clements 1977, 49, 53).

Основная заслуга Хауса состоит в том, что он научил нас задавать в связи с текстом Двенадцати пророков новые вопросы. Изначально эти вопросы исходят из понимания каждой из книг сторонниками критического метода, но затем предлагается перейти к целостному анализу единого текста, в котором последовательно объединены столь разные книги. Это последовательное целое, что и неудивительно, выражает основные богословские идеи, связанные с ГОСПОДОМ, главную из которых можно было бы сформулировать следующим образом: *суд* — неотъемлемая часть исторического процесса в мире, управляемом ГОСПОДОМ, но после суда снова наступает *благоденствие*. Преимущество такого подхода в том, что он помогает понять, каким образом связанные с конкретными историческими обстоятельствами пророческие традиции стали частью нормативного текста, к которому постоянно обращается община.

Другое важное исследование канонической формы текста Двенадцати пророков было проведено Джеймсом Но-гальски. Внимательно проанализировав текст, он выделил в нем ряд «ключевых слов», связывающих несколько книг воедино. Речь идет о сцеплении текстов, расположенных рядом, с помощью одинаковых слов. Подобный метод позволил Ногальски выделить (а) слой девтерономической редакции (соответствующий выделенному Хаусом); (б) слой, содержащий богословские идеи, не характерные для девтерономических редакторов, введенный в повествование во время создания единого канонического текста. Результаты исследования были опубликованы в книге Джеймса Ногальски и Марвина Свини (Nogalsky, Sweeney 2000). На мой взгляд, эта книга предлагает долгожданный ответ на многие вопросы интерпретаторов. В то же время следует понимать, что исследования процесса создания канонического текста книг Двенадцати пророков только начались. На данном этапе можно говорить лишь об общих предположениях, пока не получивших широкого признания среди ученых и далеких от консенсуса. Читателю, безусловно, следует ознакомиться с различными научными подходами к этому тексту, однако

в данном случае в подобных экскурсах нет необходимости. Разбирая текст каждой из книг, мы будем приводить основные мнения ученых, работавших в рамках классического историко-критического подхода. Вместе с тем, уделив некоторое внимание историческому контексту, мы обратимся к богословскому переосмыслению текстов Двенадцати пророков. Именно через переосмысление и переработку изначально очень необычный текст превратился в нормативный, рассматриваемый членами общины как отражение божественной воли.

## 1. КНИГА ПРОРОКА ОСИИ

Книга пророка Осии — первая из двенадцати книг Малых Пророков. В ней высказывается обвинение народу в нарушении Завета и таким образом вводится одна из ключевых тем всего корпуса. Материал Книги пророка Осии, по-видимому, восходит к словам пророка, жившего в VIII веке до н. э. в Северном царстве (R. Wilson 1980, 225-231). Не совсем ясно, каким временем датировать создание книги, но очевидно, что ее содержание связано с периодом усиления Ассирии и, в частности, с ассирийской угрозой Северному царству. По мнению Уилсона, Осия был одним из пророков Северного царства, претендовавших на принадлежность к традиции, восходящей к самому Моисею и, возможно, в какой-то момент подвергшейся переработке в свете девтеронимической традиции. Подчеркивая серьезность последствий нарушения Завета, пророк выносит Израилю обвинительный «приговор» и провозглашает над ним божественный суд (Westermann 1967). Яркий пример подобных пророчеств можно найти в стихах 4:1-3:

1а — Призыв на суд:

Слушайте слово ГОСПОДНЕ, сыны Израилевы;  
ибо суд у Господа с жителями сей земли.

## 16-2 — Обвинение:

Потому что нет ни истины, ни милосердия,  
ни Богопознания на земле.

Клятва и обман, убийство  
и воровство, и прелюбодейство крайне распространились,  
и кровопролитие следует за кровопролитием.

## 3 — Приговор:

За то восплачет земля сия,  
и изнемогут все, живущие на ней, со  
зверями полевыми и птицами небесными,  
даже и рыбы морские погибнут.

Автор этих строк смело, с ссылкой на Декалог, заявляет о том, что нарушение заповедей Торы влечет за собой божественное наказание, в данном случае — *уничтожение тварного мира* из-за засухи. Одна из повторяющихся тем у пророков VIII века — утверждение о том, что физический мир причастен Завету с Богом и должен нести ответственность перед Богом Завета. Обладая богатым художественным воображением, Осия снова и снова возвращается к этой мысли, облакая ее в самые яркие образы и смелые метафоры. В стихах 4:3-1 говорится о засухе, однако более вероятное наказание за нарушение Завета — «историческое», связанное с ассирийским вторжением и последующим завоеванием (Ос 10:6, подобное же понимание наказания присутствует и в Ис 10:5).

Традиционно Книга Осии разделяется на две неравные части: 1-3 и 4-14. Вторая, большая часть (гл. 4-14) представляет собой произнесенный пророком «приговор». Первая часть (гл. 1-3) содержит знаменитое описание брака и развода — аллегория верности и измены, а также кризиса, связанного с нарушением Завета и его возобновления. Глава 1 предположительно содержит описание личной жизненной драмы пророка, а глава 3 — его собственное свидетельство, принесенное от первого лица. Можно бесконечно говорить о деталях жизни пророка, но совершенно ясно, что бого-



словское осмысление им происходящего неразрывно связано с личным переживанием разрушения и восстановления отношений, спроецированным на характер и намерения Бога и понятым как откровение.

Какой бы ни была связь между жизнью пророка и его посланием, глава 2 остается одним из самых ярких выражений богословия Завета во всем Ветхом Завете. В стихах 2-13 описано нарушение Израилем Завета с ГОСПОДОМ, окончившееся отвержением и «разводом». Для описания неверности Израиля Осия обращается к образу любовного треугольника, в котором есть муж (ГОСПОДЬ), любовник (Ваал) и жена (Израиль), покинувшая мужа, ГОСПОДА, ради сожительства с любовником, Ваалом. Эта измена вызывает гнев ГОСПОДА и ведет к разрыву отношений. (Похожие образы есть и у Иезекииля, гл. 16, 20 и 23.)

Однако на этом история не заканчивается. Удивительное продолжение можно обнаружить в главе 2, стихах 14-23, где оскорбленный и покинутый муж, ГОСПОДЬ, «уговаривает» Израиль вернуться и снова берет общину в жены. Возобновление брачных отношений заставляет землю расцвести (ст. 21-23). «Ухаживания» ГОСПОДА за общиной Израиля завершаются свадебными клятвами:

И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде,  
в благодати и милосердии. И обручу тебя Мне в верности,  
и ты познаешь Господа (Ос 2:19-20).

Образы развода (ст. 2-13) и нового брака (ст. 14-23) — всего лишь аллегории для описания нарушения и нового заключения Завета. Дейвид Клайнс показал, что две части законченной поэмы задуманы в соответствии с правилами симметрии и пропорции (Clines 1998). Говоря о ее поэтических достоинствах, следует обратить внимание на две детали. По мнению Осии, религиозная и культовая неверность Израиля ГОСПОДУ проявляется прежде всего в поклонении Ваалу, богу плодородия. Поэтому неудивительно, что для противодействия соблазнам Ваала он обращается именно к образам, связанным с плодородием земли (ст. 16-18, 21-

23). Для Осии проблема заключается не в вере в божество плодородия, неразрывно связанного с творением и «новой жизнью», но в «замене» богов: не Ваал, а ГОСПОДЬ — подлинный Бог плодородия (Harrelson 1969). Удивительным образом в традиции Книги Осии образный ряд, характерный для описаний культа Ваала, используется для описания победы над культом этого бога, для утверждения идеи о том, что только ГОСПОДЬ, творец мира, Бог Торы, владеет «жизненной силой» и только Ему следует подчиняться. Используя образ верности в интимных отношениях, Осия прекрасно сумел выразить всю важность Завета между Израилем и ГОСПОДОМ.

Теперь попробуем определить, каким образом слова, действительно некогда произнесенные пророком Осией (не дошедшие до нашего времени в изначальной форме), превратились в расширенный и обработанный текст. Можно выделить два характерных пути, по которым шло развитие традиции, восходящей к Осии. Пророчество Осии прежде всего обращено к евреям, переживавшим религиозно-политический кризис в последние дни существования Северного царства. Однако позже, после разрушения ассирийскими войсками Самарии в 721 году, оно стало восприниматься как имеющее отношение и к Иудее тоже. Так, в стихе 2:7 говорится о гибели Израильского царства, при этом предполагается продолжение жизни Иудейского царства:

И погонится за любовниками своими,  
но не догонит их, и  
будет искать их,  
но не найдет, и  
скажет: «пойду я,  
и возвращусь к первому мужу моему;  
ибо тогда лучше было мне, нежели теперь».

Согласно другим текстам, Иудея столь же непослушна, как и Израиль, за это они подвергнуты общему приговору и общему наказанию. Эта идея не характерна для пророка, жившего в VIII веке, и, видимо, была привнесена в текст позже. Так,

более поздняя традиция соотносит слова, сказанные Осией по отношению к Израилю, с судьбой Иудеи:

И гордость Израиля унижена в глазах их;  
и Израиль и Ефрем падут от нечестия своего;  
падет и Иуда с ними.

(Ос 5:5)

Забыл Израиль Создателя своего  
и устроил капища, и Иуда настроил много  
укрепленных городов;  
но Я пошлю огонь на города его,  
и пожрет чертоги его.  
(Ос 8:14, см. также 6:4; 10:11; 12:2)

Также и в стихе 16:11 упоминание Иудеи, очевидно, было внесено позже редактором. Благодаря подобным дополнениям мы можем видеть, как развивались и адаптировались к новым условиям аутентичные слова пророка.

Второй путь редактуры, возможно, лишь косвенно связанный с посланием пророка VIII века, заключается в соединении слов осуждения Израиля за вопиющую неверность Завету с ГОСПОДОМ с пророчеством о счастливом будущем Израиля, следующем за судом. Вполне возможно, что подобный взгляд был частью проповеди самого Осии. В окончательной же версии текста уверенность в будущем благополучии, ожидающем-Израиль после суда, становится абсолютной. Как мы уже видели, части 2:2-13 и 2:14-23 взаимосвязаны. Не совсем понятно, принадлежит ли вторая часть поэмы к подлинным словам пророка VIII века, но совершенно очевидно, что для составителя окончательной версии текста последним словом для Израиля оказывается весть о будущем процветании.

Кроме этого, следует обратить внимание на заключительные слова книги 14:4-8 (за которыми следует лишь примечание переписчика 14:9-10):

Уврачую отпадение их,  
возлюблю их по благоволению; ибо  
гнев Мой отвратился от них.

Я буду росой для Израиля;  
 он расцветет, как лилия,  
 и пустит корни свои, как Ливан.  
 Расширятся ветви его,  
 и будет красота его, как маслины,  
 и благоухание от него, как от Ливана.  
 Возвратятся сидевшие под тенью его,  
 будут изобиловать хлебом, и  
 расцветут, как виноградная лоза,  
 славны будут, как вино Ливанское.  
 (Ос 14:5-8)

Образ ГОСПОДА-«целителя» уже встречался в Книге Осии (6:1). Однако в данном фрагменте исцеление превращается в божественное избавление всех страдающих и знаменует завершение суда над народом Божьим. Образы, описывающие исцеление, связаны с риторикой плодородия: «цветение», «рост корней и ветвей» и т. п. Эти заключительные слова Книги Осии — яркий пример редакторской работы, подобной тому, что мы уже видели в Книгах Исаяи, Иеремии и Иезекииля. Основная цель пророческого корпуса — поддержать общину верующих во время жизни в плену и при возвращении домой. И хотя тема восстановления звучит особенно отчетливо в последних книгах корпуса Двенадцати пророков, редакторы не могли совсем не ввести ее и в первую книгу.

В заключение хотелось бы обратить внимание на стихи 11:1-9, являющиеся одними из самых ярких во всей пророческой литературе. Этот фрагмент четко разделяется на три части:

1. Стихи 1-4 — доброта ГОСПОДА, с которой Он изначально относился к Израилю, уподобляется взаимоотношениям внимательного отца со своим ребенком.
2. Стихи 5-7 говорят о сильном негодовании ГОСПОДА на упрямый Израиль и о решении ГОСПОДА допустить уничтожение Израиля мечом (наказание, соответствующее серьезному нарушению).

3. Затем вследствие одного необъяснимого риторического приема, в чем-то сходного с переходом от стиха 2:13 к стиху 2:14, ГОСПОДЬ меняет настроение и перестает гневаться:

Как поступлю с тобою, Ефрем?  
как предам тебя, Израиль?  
Поступлю ли с тобою, как с Адамою,  
сделаю ли тебе, что Севоиму?  
Повернулось во Мне сердце Мое,  
возгорелась вся жалость Моя!  
Не сделаю по ярости гнева Моего,  
не истреблю Ефрема,  
ибо Я Бог, а не человек;  
среди тебя Святой;  
Я не войду в город.

(Ос 11:8-9)

Благодаря смелому поэтическому красноречию создается впечатление, что ГОСПОДЬ начинает глубже понимать свои собственные чувства. ГОСПОДЬ обнаруживает в самом себе страсть и сострадание, предотвращающее полное разрушение Израиля, предвещенное в стихах 5-7. Поэт же озвучивает все эти чувства. В этом отрывке Бог отказывается от заслуженного и предсказанного наказания Израиля. Это божественное решение оказывается гораздо более радикальным\*; нежели описанное в стихах 14:4-7, где исцеление приходит только после опустошения. Здесь же наказание отменяется, причем отменяется исключительно по воле ГОСПОДА, как размышляющего вслух. ГОСПОДЬ — не «человек», чтобы поддаваться гневу; ГОСПОДЬ — «Бог». Более того, ГОСПОДЬ — «Святой Израилев», Бог, неотъемлемое свойство которого — верность Израилю. Благоденствие Израиля зависит именно от этого самосознания Бога, даже когда Израиль своим недостойным отношением к Богу заслуживает кары. Традиция Книги Осии очень глубока как по поэтике и риторике, так и по выраженным в ней эмоциям, и намного превосходит простую схему «преступление-нака-

зание» или что-то сходное *quid pro quo*\*. Трудно сказать, как именно возникла эта традиция. Совершенно ясно только одно: в Книге Осии главная, неотъемлемая черта характера ГОСПОДА — милосердие. Именно оно спасает Израиль во время исторического кризиса, следующего за отступничеством. На протяжении всего периода становления традиции пророчества Осии оставались особенно притягательными и актуальными, помогая общине пережить переселение и потерю собственной земли. В окончательной версии текста полностью сохранено как переживание потери, так и объяснение этой потери неверностью Израиля.

И все-таки в окончательной версии текста история Израиля не заканчивается потерей. Возможно, в древнем изначальном тексте, в основе которого лежал личный опыт пророка, не было подобных идей, может быть, они были привнесены в него редакторами. Вместе с тем легко увидеть, как основания для подобного расширения теста традиция обнаружила в личном опыте самого страдающего пророка:

И сказал мне ГОСПОДЬ: иди еще и полюби женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую (Ос 3:1а).

При этом столь личное откровение оказывается откровением ГОСПОДА для всего Израиля:

Подобно тому, как любит ГОСПОДЬ сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам и любят их лепешки с изюмом (Ос 3:1б).

Этот смелый поэтический образ оказывается непосредственно связанным с нарушением Завета. В то же время подобный риторический прием позволяет объяснить, как становится возможным пребывание ГОСПОДА среди неверного народа Израилева. По мнению пророка, неверность — одна из основных характеристик Израиля, но не она в конечном счете определяет его судьбу.

«Одно вместо другого» (лат.).

## 2. КНИГА ПРОРОКА ИОИЛЯ

Книга пророка Иоиля, вторая из Двенадцати пророков, полна загадок. Ни о самом пророке, ни об историческом контексте, в котором создавалась книга, ничего неизвестно. Книга, очевидно, содержит цитаты из более древних текстов, поэтому традиционно считается, что она была составлена в персидский период. Однако все исторические и критические суждения, касающиеся этой книги, остаются всего лишь предположениями.

Книга делится на две части. В главах 1-2 описывается серьезный исторический кризис или природный катаклизм. (Следует обратить внимание на то, что в еврейской Библии 2-я глава заканчивается стихом 27. Стихи 2:28 и 3:1 в Септуагинте [которой следуют английский, славянский и русский тексты] — начало соответственно 3-й и 4-й главы в еврейской Библии. В данном случае мы будем следовать принятому в английском переводе делению глав.) В поэтической форме в тексте описано жестокое нападение на Израиль, повергшее общину в глубокий кризис и вызвавшее у людей сильный страх (1:2-2:11). «Вторжение» представлено как нашествие саранчи. Однако нашествие саранчи, подвергающее опасности жизнь земледельческой общины, — событие, которое могло иметь место на самом деле, — становится той основой, на которой поэт в гиперболизированной форме изображает военную угрозу, нависшую над общиной:

Традиционная риторика утрачивает смысл; звук превращается в ультразвук. Каждый слышащий его трепещет. Звучит сигнал тревоги. Наступает день мрака, густого мрака. По мере обретения текстом остроты, сквозь тьму, распространяющуюся все дальше и дальше, сквозь злобу и жестокость, мы видим наступление исполненной злобы армии...

Нашествие саранчи — всего лишь образное описание молниеносной войны...

За рассказом о нашествии саранчи не скрывается недавнее прошлое или ближайшее будущее. И все же для современного читателя надвигающаяся саранча оказывается

гораздо страшнее человеческой армии. Ее нашествие похоже на научно-фантастический фильм ужасов, — огромные жуки, пожирая растения, разжевывают и людей, — смешанный с древним ужасом предчувствия того, что так и будет на самом деле: эти маленькие твари, которые живут рядом с нами, на которых мы часто наступаем и которых мы уничтожаем миллионами, когда это необходимо, когда правосудие наконец свершится (а именно об этом и говорит текст), они, эти твари, вдруг окажутся «в седле» (они изображены в виде всадников), а мы побежим от них, как от всепожирающего пламени (Н. Shapiro 1987, 202-204).

В данном случае саранча, представленная неправдоподобно огромной, — не просто эпизод из жизни, но аллегорическое описание военного нашествия. Однако внимательный читатель понимает: нашествие как саранчи, так и людей — всего лишь миг по сравнению с великим «днем ГОСПОДА», в который проявляется власть ГОСПОДА и над миром, и над Израилем:

О, какой день!  
 ибо *день ГОСПОДЕНЬ* близок;  
 как опустошение от Всемогущего придет он.  
 (Иоил 1:15, курсив добавлен)

Трубите трубою на Сионе  
 и бейте тревогу на святой горе Моей;  
 да трепещут все жители земли,  
 ибо наступает *день ГОСПОДЕНЬ*, ибо он близок.  
 (Иоил 2:1, курсив добавлен)

И ГОСПОДЬ даст глас Свой  
 пред воинством Своим, ибо весьма  
 многочисленно полчище Его  
 и могуществен исполнитель слова  
 Его; ибо велик *день ГОСПОДЕНЬ*  
 и весьма страшен, и кто выдержит его?  
 (Иоил 2:11, курсив добавлен)

Таким образом, в этом поэтическом фрагменте живая реальность неотделима от власти ГОСПОДА, Бога, подвергающего все живое опасности. Община беспомощна перед лицом



подобных обстоятельств. Единственное, что ей остается, — облечься в траур, словно по умершему:

Как стонет скот!

уныло ходят стада волов,  
ибо нет для них пажити;  
томятся и стада овец.

(Иоил 1:18)

Препояшьтесь [вретищем] и плачьте, священники!

рыдайте, служители алтаря!

войдите, ночуйте во вретищах, служители Бога моего!

(Иоил 1:13a)

За третьим упоминанием Дня Господня в стихе 2:11 следует призыв к покаянному отклику (2:12-17):

Но и ныне еще говорит ГОСПОДЬ:

обратитесь ко Мне всем сердцем своим в  
посте, плаче и рыдании. Раздирайте сердца ваши,  
а не одежды ваши.

(Иоил 1:12-13a)

Поэт обоснует покаяние классическим заверением о великодушии ГОСПОДА из Исх 34:6:

Обратитесь к ГОСПОДУ Богу вашему;

ибо Он благ и милосерд,  
долготерпелив и  
многомилостив  
и сожалеет о бедствии.

(Иоил 2:13b)

То есть основа покаяния — не страх, оно предлагается как знак щедрости и доверия. Нам предлагается поверить в то, что покаяние положит конец бедствиям.

Однако далее, в стихе 2:18, мы наблюдаем новый поворот сюжета: сострадание ГОСПОДА по отношению к земле и людям станет причиной прекращения страдания, восстановления плодородия (зерно, виноград, масло) и всеобщего благополучия. Кульминация этого фрагмента — новое утверждение и признание верховной власти ГОСПОДА:

И узнаете, что Я посреди Израиля,  
и Я — ГОСПОДЬ Бог ваш, и нет другого,  
и Мой народ  
не посрамится вовеки.

(Иоил 2:27)

Таким образом, первые две главы Книги Иоила характерным образом расставляют акценты на *суде*, *покаянии* и *милосердии*. При переходе к новой теме, начатой в стихе 2:18, так и остается неясным, раскаялся ли Израиль и за это получил прощение от ГОСПОДА, или же действия ГОСПОДА никак не связаны с покаянием Израиля. В любом случае в этих главах мы обнаруживаем прежнюю тему: суд и спасение.

Вторая часть книги, начинающаяся со стиха 2:18 (стих 3:1 еврейского текста), говорит о «последствиях», о грядущем, в гораздо более широком охвате. Стихи 2:30-32, имеющие апокалиптическую направленность, представляют собой видение будущего, никак не связанного с реальными историческими обстоятельствами, современными автору текста. Это будущее зависит исключительно от ничем не ограниченной свободы созидательного духа ГОСПОДА, способного обновить и людей и землю. Завершение этого поэтического фрагмента — пророчество о возвращении из плена (3:1-3). ГОСПОДЬ наказывает народы, терзавшие Иудею (3:4-8), начиная войну; ГОСПОДЬ причисляет к своим врагам всех, кто воевал против Иудеи (3:9-10).

В конце книги (стихи 3:17-21) ГОСПОДЬ как главный персонаж поэмы полностью преображается: некогда отдавший народ на закление, теперь Он спасет и землю и народ:

Плодородие земли (3:18).

Безопасность для народа (3:20).

Иерусалим, разрушенный прежде, теперь снова становится пристанищем ГОСПОДА (3:21). Счастливый конец для всех и вся!

Таким образом, Книга Иоила — размышление об *историческом кризисе*, произошедшем в истории (1:2-2:27), а также *видение будущей милости*, которую ГОСПОДЬ изольет на Изра-

иль (2:28-3:21), по своему значению превосходящее описание исторических событий. На мой взгляд, совершенно бессмысленно пытаться «разгадать» значение образного ряда, равно как и отделять «историческую» первую часть (гл. 1-2) от апокалиптической второй (гл. 2-3), как если бы поэт намеренно противопоставлял два различных жанра. Наоборот, весь текст следует рассматривать как художественное описание могущества ГОСПОДА, управляющего живой реальностью со всеми ее превратностями и проблемами. В повествовании действительно очень легко проследить U-образную структуру, выделенную Хаусом вслед за Нортропом Фраем (House 1990). Текст начинается с рассказа о глубоком *падении* и заканчивается чудесным *возвращением к* благоденствию. Точка поворота в U-образном сюжете — слова «и будет после того» (2:28), когда вместо объективной реальности автор начинает изображать нечто незримое, веря в то, что это незримое есть ГОСПОДЬ, управляющий всем, видимым и невидимым.

Если относиться к Книге пророка Иоиля как к стилизованному описанию правления ГОСПОДА, явленному сначала в виде *суда*, а затем — в виде *милосердного спасения*, то можно выделить три фрагмента этого текста, говорящих о власти ГОСПОДА, которые представляют особый интерес для христианского читателя:

1. Иоил 2:12-13, фрагмент, ставший частью призыва к покаянию,\* произносимого во время Великого поста. Изначально текст Книги Иоиля был связан с ритуалом покаяния. В католической традиции данный текст полностью сохраняет древнее значение. Он читается на службе в Пепельную Среду и напоминает не только об осуждении, но и о Божьем милосердии.

2. Иоил 2:28-32 — описание апокалипсиса. Апостол Петр цитирует эти стихи во время проповеди, произнесенной на Пятидесятницу (Деян 2:17-21). Описанное в этих стихах излияние Духа Божьего никак не связано с Церковью, но отражает надежду на то, что в будущем весь народ будет движим освобожденным Духом Божиим. Связь, устанавливаемая между фрагментом из Книги Иоиля и Пятидесятницей, говорит

о том, что изначально в традиции книги Деяния Апостолов Пятидесятница не воспринималась как исключительно церковный праздник. Весь этот текст воспринимался как пророчество о дне, в который Бог уничтожит все негодное и защитит оставшийся верным остаток. В Деян 2:17-21 фрагмент пророчества Иоиля служит подтверждением преображения всего мира, в котором правит ГОСПОДЬ.

3. Особый интерес вызывает стих 3:10 — аллюзия на хорошо известное видение, описанное в пророчествах Ис 2:4 и Мих 4:4. Именно к этим двум видениям чаще всего обращается христианская традиция. Однако в Книге Иоиля, отнюдь не стремящейся к политической корректности, представлен совершенно иной образ: «ГОСПОДЬ-воин», спасающий народ Израилев от других народов.

Все три фрагмента свидетельствуют о непосредственном участии ГОСПОДА в жизни Израиля. Израиль должен примириться с ГОСПОДОМ (через покаяние), и лишь после этого обращения ГОСПОДЬ сможет стать защитником и благодетелем Израиля.

### 3. КНИГА ПРОРОКА АМОСА

Трудно переоценить значение Книги пророка Амоса, так же как и внимание, уделяемое ей современными интерпретаторами. Исследователи прежних лет, ныне утратившие свое влияние, считали Амоса первым проповедником «этического монотеизма» в Израиле. Имелось в виду учение о едином Боге как справедливом судье всего мира, управляющем всеми людьми на основе морали. Даже в последующих критических исследованиях Амос понимался как основоположник пророческой традиции, внутри которой сформировались предания и заповеди, впоследствии вошедшие в Тору. Однако в своем нынешнем виде в Книге Амоса утверждаются и развиваются те же идеи, что и в Книге Осии: суровый суд с проблеском призрачной надежды на будущее, описание которой станет основной темой Поздних Пророков (9:11-15).

Основа Книги Амоса — проповедь реально жившего пророка Амоса. Временем его жизни традиционно считается середина VIII века, возможно, после 722 года до н. э., период процветания, связанный с правлением Иеровоама II в Северном царстве и Озии в Южном царстве (1:1, см. 4 Цар 14:23-29 и 4 Цар 15:1-7, где Озия называется другим своим именем — Азария). По мнению пророка, это процветание было связано с ужасным и невыносимым гнетом богатых над бедными. Пророк всячески подчеркивал незаконность подобного социального уклада и предупреждал притеснителей о приближении суда ГОСПОДА, которым стало ассирийское вторжение:

Утрата традиционных ценностей богатой элитой, из всех сил стремившейся к роскоши и удовольствиям, была поразительной. В то время как одни теряли свои земли, дома и семьи, другие наслаждались жизнью в зимних и летних дворцах (3:15), роскошных домах, украшенных слоновой костью (5:11; 6:4; в результате археологических раскопок было обнаружено несколько образцов резьбы по кости из Самарии). В стихах 6:1-6 описана изысканная трапеза высших слоев общества с богатым выбором мяса и вина (4:1 и далее), умещениями и музыкой.

Амос осуждает всех беспечно наслаждающихся роскошью, забывающих о жестокости и притеснениях, стоящих за этим богатством. Потеряв способность управлять обществом (3:9-10), представители элиты «насилием и грабежом собирают сокровища в чертоги свои» (3:10-11). Суть послания Амоса заключается в том, что в наказание за подобное поведение Бог разрушит это общество. Серьезность и неотвратимость надвигающегося разрушения — основная тема книги (Parker 1989, 368).

Пророк, по-видимому, происходивший из Иудеи, но проповедовавший на севере (см. 7:12), жестко критикует общество, исходя из четких представлений о требованиях ГОСПОДА и о том, каким именно должно быть общество, построенное на принципах Завета. Неотвратимо грядущий суд назван у него днем ГОСПОДНИМ, в который абсо-

лютное управление ГОСПОДА миром станет очевидным (5:18-20).

Однако слова самого пророка, ставшие основой книги, подверглись значительной редакции, в результате чего текст пророчества Амоса был пересмотрен, дополнен и обрел определенную симметричную структуру. Книга пророка Амоса делится на три части.

1. Главы 1 и 2 — пророчество о народах, подобное тому, что мы уже видели в Ис 13-23, Иер 46-51 и Иез 25-32. Сам по себе жанр служит риторическим средством, призванным подчеркнуть абсолютную власть ГОСПОДА над всеми народами. Особое внимание следует обратить на две детали. Во-первых, среди перечисленных народов, на которые распространяется власть ГОСПОДА, оказываются небольшие соседние государства. Это значительно отличает список Книги Амоса от списков, представленных в книгах Больших Пророков, описывающих в основном судьбы «великих наций». В стихах 2:4-5 и 2:6-16 Книги Амоса среди других народов, на которые изливается гнев ГОСПОДА, называются Иудея и Израиль. Иными словами, судьба «избранного народа» ничем не отличается от судьбы других народов. Ко всем им предъявлены одинаковые требования, все они судятся по одним и тем же законам:

Подобный перечень требует от евреев переосмысления традиционных ценностей и даже пересмотра некоторых богословских идей. «Взгляд» Яхве, до сих пор благожелательный, ныне стал недобрым (9:4). Долгожданный день вмешательства в историю Яхве, несущего иудеям победу над врагом, оказался днем тьмы, не победы, но поражения, поскольку оказалось, что Яхве сражается не за Израиль, а против него (5:18, 20). Тема Яхве, превращающего свет во тьму, запечатлен в двух гимнах (4:13а и 5:8а). Та же метаморфоза предваряет пророчество о катастрофе в стихах 8:9-10 (Parker 1989, 369).

Во-вторых, как отмечал Джон Бартон, божественный приговор, вынесенный народам, не связан с Синайским откровением.

вением и не предполагает знания ими заповедей. Скорее он выносится в соответствии с нравственными требованиями, хорошо известными всем народам. Бартон назвал эти требования *естественным законом* (Barton 1979). То есть пророчества о народах исходили из того, что все люди должны подчиняться воле ГОСПОДА, Создателя мира, и это подчинение вовсе не требует знания ими божественных заповедей, данных на Синае. (Впоследствии в иудаизме учение об изначальном знании воли ГОСПОДА связывалось с Заветом, заключенным ГОСПОДОМ с Ноем. Именно его должны были соблюдать все народы земли.)

2. Главы 3-6 представляют собой собрание пророчеств, содержащих обвинение в непослушании и описывающих вынесенный приговор, ставший божественным наказанием. Именно эта часть традиционно называется пророческой, поскольку здесь говорится о катастрофе, нависшей над обществом, нарушившим условия Завета. Соединяя вместе *обвинение* (в форме пронизательных наблюдений над жизнью общества) и *приговор* (предсказание о серьезности божественных намерений), пророк смело говорит о связи Бога с миром, Бога с обществом. Именно эту связь Клаус Кох назвал *метаисторией*, сердцевиной пророческой вести (Koch 1983a).

3. Третья часть книги, главы 7-9, содержит пять «видений», представляющих собой описания «природных явлений», ставших предвестниками грозного будущего (7:1-3, 4-6, 7-9; 8:1-3; 9:1). Последовательность видений указывает на то, что время покаяния миновало, приблизилось время грозного суда. Описание нечестия и несоблюдения заповедей в главах 3-6 предвещает грядущую катастрофу, связанную с вторжением ассирийцев, по воле ГОСПОДА разрушивших в 721 году до н. э. Северное царство. Подобный переход от пророчества о народах (1-2) к пророчеству об осуждении (3-6) и видению конца (7-9) позволяет Амосу описать величие и могущество ГОСПОДА, правителя, уставшего терпеть строптивость народа. Поражение, нанесенное Израилю ассирийцами в VIII веке, стало конкретным воплощением поэтического сценария, представленного пророком.

В тексте Книги Амоса отчетливо видны дополнения, внесенные в нее в процессе развития традиции, но вместе с тем совершенно ясно, что основу ее составляют подлинные слова реально жившего пророка. Не может быть сомнений в том, что Книга Амоса многократно редактировалась. Целью редакторов было не только оформление и сохранение пророчеств, но и адаптация их к меняющимся историческим условиям. Редакторы, пытавшиеся приспособить к судьбе Иудеи пророчества о Северном царстве, скорее всего, уже после гибели последнего, внесли в текст наибольшее число дополнений. Яркий пример — упомянутое выше пророчество о судьбе Иудеи (2:4-5), которое большинство исследователей относят к более позднему времени. Более того, в пророчество о народах в главах 1-2 было введено упоминание об Иерусалиме (1:2), в результате чего все пророчество о народах оказалось связанным с Иерусалимским Храмом, что созвучно утверждению Пс 95:10:

Скажите народам: ГОСПОДЬ царствует!

Потому тверда вселенная, не поколеблется.

Он будет судить народы по правде.

И Амос, и автор литургического текста говорят о господстве Бога, пребывающего в Иерусалиме, над всеми народами.

Наибольшее число спорных вопросов связано со стихами 9:11-15. Это пророчество совершенно не соответствует общей теме Книги Амоса, в основном посвященной суду, отчего многие исследователи считали этот фрагмент поздней вставкой. Эти стихи действительно могут быть поздней вставкой. Вместе с тем следует отметить, что в более поздней (канонической) последовательности заключительное пророчество книги дополняет обещания суда словами надежды, в результате чего в тексте появляется двухчастная структура, присущая и другим пророческим книгам. Вероятно, эта двухчастная структура была введена в текст в процессе его переработки и вовсе не характерна для проповеди самого пророка VIII века. Эти стихи — еще одно напоминание о том, что, разбирая текст, нужно задавать вопрос не только



о том, кем был пророк Амос, но и о том, почему книга стала такой, какой она стала.

Как часть определенной литературы, Книга Амоса всецело завладела воображением Церкви. Я выбрал четыре текста, которые служат путеводными нитями к книге, бесконечно важными для богословской интерпретации пророческой традиции в прошлом и настоящем.

1. Амос 3:2, где пророческая идея суда неразрывно соединена с древней идеей избранности:

Только вас признал Я  
из всех племен земли,  
потому и взыщу с вас  
за все беззакония ваши.

Глагол «признал» употребляется в Быт 18:19 (в современных переводах — «избрал») для описания особых отношений Авраама с ГОСПОДОМ. Теперь, в VIII веке, эти отношения, отличающие Израиль от «всех племен земных» (см. Быт 12:3), стали основанием для суда над непокорным Израилем. Благодаря стиху 3:2 Книги Амоса, представляющему собой аллюзию на стихи 12:3 и 18:9 Книги Бытия, становится понятно, как именно пророческий корпус связан с Торой.

2. Амос трижды использует выражение «суд и правда» (Ам 5:7, 24, 6:12, см. Быт 18:19). Эти слова — центр его пророчества. Во втором случае Амос озвучивает самый значимый призыв всей пророческой веры:

Пусть, как вода, течет суд,  
и правда — как сильный поток!  
(Ам 5:24)

Эти слова часто цитировал Мартин Лютер Кинг, и именно они высечены в мемориальном центре в Монтгомери. Именно эти слова стали для Амоса основанием для критики социальных порядков в современном ему обществе, где нарушались основные заповеди ГОСПОДА.

3. Трижды в тексте Книги Амоса встречаются славословия ГОСПОДА как Создателя, которые, возможно, когда-то звучали в Иерусалимском Храме (4:13; 5:8-9; 9:5-6). Эти тексты указывают на литургический контекст Книги пророка Амоса и очерчивают направляющие линии книги в свете владычества ГОСПОДА. Гимны Создателю хорошо сочетаются с пророчеством о народах, согласно которому, все народы — создания Божьи и должны подчиняться Творцу. Именно неправдоподобно неограниченная власть ГОСПОДА оказывается источником как суда, так и надежды, описанной в заключающем книгу пророчестве (9:11-15). В славословиях ГОСПОДЬ предстает тем единственным, который не подвластен никакой исключительной идеологии или интеллектуальной предпосылке.

4. Одно из основополагающих преданий еврейской традиции — предание об исходе из Египта — неожиданным образом ниспровергается в пророчестве Амоса 9:7. В этом стихе говорится о способности Бога постоянно выводить разные народы из-под угрозы, что может относиться даже к извечным врагам Израиля — сирийцам и филистимлянам (Brueggemann 1998). Израильский народ не обладает исключительным правом на спасение, не может требовать привилегированного к себе отношения со стороны ГОСПОДА. Скорее, как и любой другой народ, евреи должны подчиняться требованиям Бога. В стихах 3:2, 5:18-20, 9:7 исключительность Израиля определяет силу обрушившегося на него наказания. После хвалы в стихах 9:5-6, с которой начинается заключительная часть книги, читатель в 7-м стихе и к следующему за ним пророчеству обнаруживает для себя крайне неожиданные вещи. В заключительных стихах книги говорится о восстановлении не только монархии, но всего творения (9:11-15). Совершенно очевидно, что материал книги расположен так, чтобы путем использования сильных риторических приемов осудить самоуверенность непослушного Израиля, чуждавшегося любой критики.

## 4. КНИГА ПРОРОКА АВДИЯ

Самая короткая из всех пророческих книг, Книга пророка Авдия относится к V веку до н. э., к после пленному периоду, отмеченному обострением отношений Израиля с соседним Эдомом. В V веке, когда Иудея превратилась в политически слабую персидскую колонию, эдомитяне стали совершать жестокие набеги на ее восточные и южные территории. Ответной реакцией на подобные вторжения стали негодование и враждебность, о которых и идет речь в данной книге. Книга Авдия выдержана в жанре пророчеств о народах, как и более пространственные собрания Ис 13-23, Иер 46-51, Иез 25-32 и Ам 1-2. Во всех этих пророчествах говорится о суде, которым ГОСПОДЬ будет судить все народы, а также о мире и процветании Израиля, которые начнутся после того, как все его враги будут поражены ГОСПОДОМ. Пророчество Авдия об Эдоме, должно быть, имело широкое распространение, свидетельствовавшее о всеобщем недовольстве этой страной. Этот же материал появляется в пророчестве Иер 49:9-10, 14-16. Использование одного и того же материала в двух пророческих книгах говорит о его широком распространении, хотя мы едва ли можем определить источник этого материала.

В первой части пророчества об Эдоме, стихах 1-14, речь идет о гордости и заносчивости враждебного евреям народа, ведущего агрессивную политику, промышляющего грабежом и мародерством (ст. 5-6). Ответом на подобное поведение становится пророчество о приближении дня ГОСПОДНЯ, в который Эдом будет осужден и жестоко наказан (ст. 8).

Еще раз о дне ГОСПОДНЕМ говорится в стихе 15. Здесь и далее пророчество об Эдоме превращается в пророчество против всех народов, воюющих с ГОСПОДОМ и Его народом. Далее в тексте все время говорится то об Эдоме, то об этих народах в целом:

Цель подобного обобщения — представить Эдом как представителя богопротивных сил, действующих в мире и при-

тесняющих народ Божий. В канонической форме книга, говорящая о судьбе Эдома, превращается в книгу, повествующую о судьбе всего языческого мира (Childs 1979, 415).

Говоря как о ненавистном евреям Эдоме, так и об остальных народах, вызвавших гнев ГОСПОДА и подлежащих суду, автор не упускает возможности описать благополучное будущее, ожидающее «Гору Сион», к которой отойдут вражеские территории:

А на горе Сионе будет спасение,  
и будет она святынею; и дом Иакова получит  
во владение наследие свое. И дом Иакова будет  
огнем,  
и дом Иосифа — пламенем,  
а дом Исавов — соломою:  
зажгут его, и истребят его,  
и никого не останется из дома Исава:  
ибо ГОСПОДЬ сказал это.  
(Авд 17-18)

Прежде чем перейти к предсказанию судьбы всех народов, в книге говорится о судьбе Эдома. При этом автор сосредоточивается на особом кризисе отношений между соседними государствами, подчеркивая их глубокую историческую и культурную связь. В пророчестве Амоса (1:11) эти народы названы «братьями», связанными взаимными обязательствами (Fishbane 1970). Разумеется, за этими пророческими текстами стоят народные предания о кровном родстве Иакова и Исава, унаследовавших одну землю, в результате чего и разгорелась междоусобица между родственниками (Быт 32-33). Более того, во Втор 2:1-8 говорится о том, что Израиль не должен вторгаться в землю наследия «Исава», поскольку ее жители — «их братья» (Втор 2:4) (Miller 2000, 593-602). Таким образом, отношения между этими народами изначально отмечены некоторой двойственностью, хотя и не открытой враждебностью.

Автор книги очень категоричен в описании как осуждения Эдома, так и обещания, данного Израилю. Значитель-

ная часть комментаторов оставляют этот факт без внимания. Однако читателю, обращающемуся к книге Авдия в начале XXI века, следует помнить о нынешнем конфликте между Израилем и Палестиной. Палестинцы не являются прямыми потомками Эдома, но к ним, очевидно, применимо более общее название — «арабы». Вне всяких сомнений, современный территориальный конфликт — лишь результат традиционного противостояния, питаемого верой евреев в собственную избранность, в «солидарность» с ГОСПОДОМ в борьбе с общими врагами. Не следует пренебрежительно относиться к этому тексту, наполненному анти-эдомитскими (анти-арабскими) высказываниями. Этот текст способен придать современному конфликту ореол святости и древности, добавив «масла в огонь», несмотря на то, что фактически этот текст очень далек от нынешней политической реальности. Книга Авдия — яркий пример соединения богословия и политики. Подобное представление о дне ГОСПОДНЕМ, несущем спасение Израилю (ст. 15), — яркий пример настроений, против которых выступает Амос в стихах 5:18-20. По мнению Авдия, этот день станет для Израиля днем «света, а не тьмы».

## 5. КНИГА ПРОРОКА ИОНЫ

Книга пророка Ионы уникальна. Из всех книг Двенадцати пророков только она может быть отнесена к повествовательному жанру. Главный герой повествования — Иона. Возможно, он упомянут в 4 Цар 14:25, однако речь в данном случае может идти лишь о литературных аллюзиях, а не о прямой связи между исторической и пророческой книгами. Книга Ионы может быть названа «пророческой» по двум причинам: во-первых, главное действующее лицо книги — пророк, а во-вторых, книга содержит яркое «пророческое послание», произнесенное не Ионой, но самим автором.

Приступая к анализу Книги Ионы, следует рассмотреть вопрос о жанре повествования. Исследователи уже давно

оставили всякую мысль о его историчности. Этот текст считается художественным произведением, созданным с определенной целью, талантливым и не страдающим излишней дидактичностью. Часто он воспринимается как притча, басня или назидательная история, однако все эти термины относительны. Анализируя Книгу Ионы, следует отталкиваться прежде всего от самого текста. Поскольку с исторической или даже с историко-критической точки зрения о книге сказать почти нечего, единственное, что нам остается, — обратиться к ее содержанию. Традиционно временем создания книги считается персидский период, но, как и во всех остальных текстах, в ней можно обнаружить аллюзии на более ранние произведения.

Комментаторов больше всего занимали два вопроса. Первый — значение образа «большой рыбы» из главы 2. «Рыба» — один из ключевых элементов повествования. Она может означать рыбу как таковую, и вовсе не обязательно истолковывать этот образ как аллгорию для описания Израиля, пребывающего в плену. В этой истории рыба оказывается лишь средством, увлекающим Иону все глубже и глубже в пучину хаоса (моря), откуда затем, при помощи все той же твари — рыбы, его извлекает Творец, господствующий над хаосом. Спасение Ионы превращается в демонстрацию силы Творца, не собиравшегося освобождать пророка от возложенной на него миссии. В конечном итоге даже рыба способствует осуществлению этой предписанной ГОСПОДОМ миссии.

Второй вопрос касается структуры текста: является ли песнь благодарения, стихи 2:2-9, частью оригинального текста, или же она была вставлена в него позже? Нет никаких сомнений в том, что этот псалом существовал отдельно от текста. Вместе с тем это не означает, что его происхождение вовсе не связано с Книгой Ионы. Скорее он стал средством для развития ее сюжета. По мнению Джорджа Ландеса, этот псалом повлиял на богословие книги в целом (Landes 1967). Благодарственная молитва, произнесенная Ионой, традиционна для еврейского сознания. Она неразрывно связана с молитвой в стихе 4:2, где говорится о великом милосердии

ГОСПОДА (пережитом самим Ионой во 2-й главе). Однако в 4-й главе Иона негодует на милосердие ГОСПОДА, проявленное Им по отношению к Ниневии подобно тому, как прежде ГОСПОДЬ проявил милосердие по отношению к нему самому (во 2-й главе):

Как и языческие жители Ниневии, Иона молится, поклоняется Яхве и принимает божественное спасение. Однако, в отличие от них, он не может раскаяться и принять решение Бога о спасении города. Задавая Ионе вопрос, приведенный в стихе 4:4, Яхве надеется заставить Иону признать свою ошибку, так как он считает, что божественное милосердие распространяется только на людей, подобных ему самому. Но Иона не понимает заданного ему вопроса. Он воспринимает этот вопрос не как свидетельство о том, что Бог раздумал уничтожить Ниневию, но как знак того, что произнесенное им пророчество все еще может исполниться. Желая посмотреть на предсказанное им разрушение города, он выходит за его пределы и строит себе шалаш...

Жители города покались, Яхве принял их покаяние и отказался от мысли разрушить город, но, несмотря на это, Иона продолжает верить в исполнение пророчества о суде. Только после того, как Яхве уничтожил полюбившийся ему *qiqayon* (бобовое растение), когда ему стало жарко от пустынного ветра и безжалостного солнечного зноя, он осознал тщетность своих ожиданий. Более того, рухнула его вера в то, что гнев Яхве на язычников сильнее Его желания спасти их. Иона понимал желание Бога спасти людей, подобных ему, но не нечестивцев. И Иона не приемлет этого нового, открывшегося ему знания. Он жаждет смерти, не понимая, как гнев Яхве превратился в милость, жалость Яхве к растению — в жалость к целому народу. Его представления о милосердии Яхве совершенно не соответствуют тому, что он видит на самом деле, и потому он жаждет смерти (Landes 1967, 27, 29).

Сюжетная линия произведения в целом определяется желанием ГОСПОДА спасти Ниневию, если ее жители покаются. Ниневия, столица ненавистной евреям Ассирийской империи, — символ всех притеснявших Израиль государств, которыми тем не менее управляет ГОСПОДЬ. Строго гово-

ря, Книга Ионы представляет собой одно из пророчеств о народах, близкое пророчеству Авдия и песни-проклятию против Ниневии в Книге Наума. Однако, в отличие от других пророчеств о народах, предрекающих суд, автор Книги Ионы изображает ГОСПОДА готовым спасти город (Ион 3). И образ Ионы, и весь сюжет книги говорят о том, что милостивый Бог, спасающий Израиль (и Иону — 2:9), — Бог, готовый спасти и Ниневию.

Именно решимость ГОСПОДА спасти Ниневию составляет основной сюжет книги. ГОСПОДЬ через Иону призывает жителей города покаяться, и неожиданно царь Ниневии откликается на этот призыв. Ненавидимые евреями чужеземцы каются и обращаются к вере в ГОСПОДА. В то же время еврей Иона, признавая милосердие ГОСПОДА, сопротивляется распространению его на «чужаков». В этой притче Израиль (Иона) оказывается полностью зависящим от божественной милости и в то же время не желает, чтобы эта милость распространялась на другие народы. Описание милосердия ГОСПОДА по отношению к Израилю (Ионе) совершенно традиционно (4:2, ср. Исх 34:6-7). Но вместе с тем в тексте выражено страстное желание евреев ограничить проявление божественного милосердия собственным народом.

Большинство исследователей говорят о связи Книги Ионы с жесткой националистической политикой Ездры и Неемии, выразившейся в запрете смешанных браков и общем враждебном отношении к «нееврейам» (Езд 9:1-4, Неем 13:23-27). Несмотря на то, что главная тема книги Ионы — именно борьба с ксенофобией, воплощенная в идее о том, что милость Божья распространяется на все народы, маловероятно, чтобы этот текст стал осознанным ответом на политический кризис времен Ездры — Неемии. Скорее основной замысел Книги Ионы состоит в том, чтобы пресечь любые попытки ограничить влияние ГОСПОДА, столь щедрого на милосердие и сострадание, исключительно общиной Израйля. Упоминание книг Ездры — Неемии в данном случае является всего лишь одним из примеров попыток ограничить



ГОСПОДА. На самом же деле это вечная проблема, свойственная еврейской традиции (Levenson 1996). Образ Ионы — образ Израиля, у которого нет иного пути, кроме как полагаться на великодушие ГОСПОДА. Однако израильтяне, помня о великодушии ГОСПОДА, отказываются признать то, что Он столь же щедр по отношению к «другим» народам, отличающимся от «нас» во многих отношениях, но все-таки удостоенным этой божественной щедрости.

В заключение следует отметить, что история Ионы — высокохудожественное произведение, язык и стиль которого придают ему удивительную глубину. Прочитав текст и ознакомившись с его сюжетом, стоит прочитать его снова, обращая внимание на художественные нюансы. Вдумчивое чтение текста позволяет читателю увидеть, как пронизательность художника превращает библейский материал в нечто большее, чем простое изложение истины. Истина, изложенная художественными средствами, придает рассказу колорит, способный противостоять вмешательству редакторов. Читателю, желающему найти исчерпывающее, надежное и последовательное руководство по чтению Книги Ионы, а также желающему ознакомиться с общей методологией исследования, следует обратиться к анализу этой книги, проведенному Филлис Трайбл (Trible 1994).

## 6. КНИГА ПРОРОКА МИХЕЯ

Имя «Михей» само по себе декларативно. Оно означает вопрос: «Кто (*mi*) как (*c*) ГОСПОДЬ (*ah*)», — ответ на который очевиден — «никто»! Именно этот вопрос звучит в стихе 7:18, одном из последних в книге, подводя к мысли о том, что нет никого подобного ГОСПОДУ:

Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие  
и не вменяющий преступления  
остатку наследия Твоего?  
не вечно гневается Он,  
потому что любит миловать.

Таким образом, Книгу Михея следует воспринимать как похвалу ГОСПОДУ, чей характер раскрывается благодаря целому ряду критических ситуаций, возникающих одна за одной в истории Израиля.

Изначально этот текст был связан с пророком Михеем, жившим, согласно общему мнению, в конце VIII века до н. э., возможно, вплоть до 715 года. Он был современником Исайи, поэтому в их пророчествах много общего. В то же время они сильно отличаются друг от друга. Исайя жил в Иерусалиме, и для него контекстом действий ГОСПОДА стала городская среда, которую он и описывает. Михей был уроженцем Морасфи (Морешета), деревни, расположенной на юго-востоке от Иерусалима. Он описывает сельскую жизнь, и ему чужды непомерные религиозные притязания Иерусалима (Wolff 1978).

По мнению большинства ученых, значительная часть текста из глав 1-3 восходит непосредственно к проповеди Михея. Возможно, сюда же следует отнести суровое обвинение Иудеи из главы 6, присутствующее и у других пророков, прежде всего у Амоса и Исайи. Особое внимание Михей уделяет алчности землевладельцев, притесняющих слабых членов общины и нарушающих тем самым экономический порядок, установленный ГОСПОДОМ. Среди особо оскорбительных для ГОСПОДА действий называются агрессивное присвоение земли (2:1-2) и эксплуатация слабых, ведущая к обогащению городского населения (3:9-11). В результате именно богатые люди оказываются виновными в этом насилии (6:9-12). Перечислив обвинения, Михей говорит об ужасном наказании, нависшем над городом и знатью, а также о том, что политическое и экономическое устройство общества должно отвечать принципам, установленным ГОСПОДОМ, управляющим всем общественным устройством.

Основа текста — пророчество VIII века. Однако ясно и то, что традиция продолжала развиваться и после завершения кризиса VIII века, когда Михея Морасфитина уже не было в живых. Следующим этапом развития книги стал кризис VI века. В это время в нее были внесены характер-

ные изменения, подобные тем, что мы уже видели в других пророческих книгах. Обетование в стихах 2:12-13, видимо, было добавлено позже, в эпоху плена, и оно перекликается с более полным описанием «собираения» ГОСПОДОМ своих овец в пророчестве Иез 34.

Позже были добавлены и обетования из глав 4 и 5, начинающиеся словами «и будет в последние дни». В них ясно заключена уверенность в том, что *Бог карающий - это в то же время Бог возвращающий к новой жизни*. Так, стихи 4:1-5 содержат обещание, вошедшее также в текст Ис 2:1-5; различие заключается лишь в присутствии у Михея аграрной символики (образ «виноградной лозы» в стихе 4). В стихе 6 употреблена еще одна формула, содержащая обетование, которое снова касается возвращения из плена (4:6-13). Тема избавления хромых и страдалцев также присутствует у Исайи, в великом откровении о восстановлении в стихах 40:1-11. Параллели с фрагментами Книги Исайи, созданными в период вавилонского плена, указывают на позднее происхождение данного материала в Книге Михея.

Второй пласт материала начинается со стиха 6:1 и представлен главами 6-7, параллельными первой части, главам 1-5. Здесь мы также можем обнаружить две основные темы: суд и восстановление. Обе части начинаются с описания *осуждения*, — вероятно, и в том и в другом случае мы имеем дело с подлинными словами пророка VIII века (1-3, 6:1-7:7), — и завершаются пророчеством о *восстановлении*, отражающим более поздний исторический контекст и иные потребности общины (4-5; 7:8-20). Эти главы не связаны с пророчеством VIII века и были добавлены в текст позже, в момент создания окончательной версии Книги Михея.

Глава 6 начинается с описания суда, характерного для речей пророков, живших в VIII веке. Затем перечисляются обвинения и кары, которым подвергся Израиль за нарушение социальных норм, предначертанных Богом. В главе 7 мы слышим голос человека, ставшего жертвой притеснений, который ждет спасительного вмешательства Бога (ст. 7). Со стиха 7:8 начинается новая часть текста, продолжающаяся

до конца книги. В этой части, описывающей будущее, обещанное щедрым ГОСПОДОМ, присутствуют литургические элементы. Этот поэтический текст говорит о гнетущем настоящем, но не высказывает ни малейшего сомнения в скором вмешательстве Бога в историю (ст. 9). Этот день божественного откровения станет днем «восстановления» (ст. 11). Предсказание о светлом будущем Израиля, безусловно, связано с возвращением из плена. Этот день станет днем позора для народов, притеснявших Израиль (7:16-17). В тексте говорится об очевидном для всех проявлении божественной силы, защищающей Израиль. Источник этой силы — *сострадание, верность и преданность* Бога (ст. 18-20). Эти три качества ГОСПОДА (они же перечислены в Плач 3:22-23) оказываются Его главными отличительными чертами, проявляющимися ради блага нуждающихся и униженных членов общины Израиля. Последние стихи Книги Михея представляют собой одно из самых ярких поэтических пророческих описаний ГОСПОДА во всей Библии. В этом тексте, созданном в ответ на нужды переживающей кризис общины, сводятся воедино древние, традиционные формулы.

Особое внимание следует обратить на три фрагмента.

1. Мих 3:9-12 — характерное для пророка VIII века пророчество о суде. Оно содержит обвинение и приговор, введенный словом «посему» (Westermann 1967). Михею, провинциальному пророку, не важны притязания Иерусалима, равно как и связанные с этим городом обещания, которыми полна книга его современника Исаяи. Это пророчество особенно интересно, поскольку упоминается в истории суда над Иеремией в Иер 26:17-19. Благодаря этому пророчеству, говорящему о допустимости критики иерусалимского истеблишмента, Иеремии удалось избежать смертного приговора. В данном случае мы имеем дело с замечательным примером «внутреннего библейского цитирования».

2. Мих 5:2-6 представляет особый интерес для христиан, поскольку цитируется в Евангелии от Матфея (2:6), в самом начале евангельской истории, и читается во время каждого

католического Адвента\*. В тексте говорится о появлении нового правителя Иудеи в Вифлееме, небольшой деревне, расположенной близ Морасфи, родной деревни пророка. По сути, эти стихи — предсказание появления «спасителя» из сельской среды, никак не связанной с иерусалимским истеблишментом. Именно он сможет спасти Иудею, выступив против могущественной Ассирии. Упоминание Вифлеема может быть аллюзией на род давидидов, однако ничего большего в данном случае утверждать невозможно. В христианской традиции предсказание о Мессии, происходящем из Вифлеема, связывается с Иисусом. Согласно Евангелию от Матфея, именно это пророчество поразило восточных «волхвов» (Мф 2:1-12).

3. Мих 6:1-8 — классическое пророчество осуждения, хорошо известное благодаря завершающему восьмому стиху:

О, человек! сказано тебе, что — добро  
и чего требует от тебя ГОСПОДЬ:  
*действовать справедливо, любить дела милосердия*  
*и смиренномудренно ходить пред Богом твоим.*  
(Мих 6:8, курсив добавлен)

Этот стих — квинтэссенция пророческой этики, проповедующей справедливость, долготерпеливую любовь, глубокую приверженность ГОСПОДУ. В данном контексте эти «требования» противопоставлены жертвоприношениям, потерявшим, по словам пророка, всякую ценность (ст. 6-7). Они же становятся ответом на обвинения в нарушении верности, выдвинутые ГОСПОДОМ Израилю в стихах 3-5.

Таким образом, на материале Книги Михея мы можем увидеть, как подлинное учение древнего пророка превращается в развернутую и последовательную богословскую концепцию. Основа текста — суровое пророчество Михея. Однако позже в него были внесены дополнения, отвечающие нуждам общины, жившей в совершенно другую эпоху,

\* Название Рождественского поста в Римско-католической и Англиканской церквях.

благодаря чему жесткое пророчество о суде оказывается не последним и окончательным словом пророка. Новое пророчество говорит о Боге милостивом, не похожем на других, *сострадающем, верном и преданном*. Книга Михея динамична; ее создатели не видели необходимости сглаживать напряженность, существующую между изначальным *суровым* пророчеством о суде и добавленным позже пророчеством о *прощении*. Однако и та и другая части говорят о вполне определенных отношениях с ГОСПОДОМ, осознанных Израилем лишь благодаря пережитому опыту.

# ГЛАВА 18

## МАЛЫЕ ПРОРОКИ (2)

### 7. КНИГА ПРОРОКА НАУМА

Книга пророка Наума — одна из трех в корпусе текстов Малых Пророков, обычно датируемых концом VII века до н. э., временем расцвета и падения великих государств, расположенных севернее Иудейского царства, когда и над самим Иерусалимом нависла угроза. Две другие книги этого периода — Аввакума и Софонии. О Науме неизвестно ничего, кроме того, что его имя означает «утешение». Сама же книга служит своеобразным «утешением» Израилю, рассказывая о поражении его врагов.

Книга Наума выдержана в жанре пророчеств о народах в Ис 13-23, Иер 46-51, Иез 25-32, Ам 1-2 и Авд 1. В этих пророчествах говорится о гневном суде ГОСПОДА над строптивыми и гордыми народами, оскорбившими ГОСПОДА и насмехавшимися над Его силой. ГОСПОДЬ, разгневанный подобным отношением, при помощи необыкновенно сильного войска сокрушает и непокорный народ, и все творение (Brueggemann 1995). Как и следовало ожидать, результатом войны, начатой ГОСПОДОМ, становится радостное освобождение и открывается период благоденствия Израиля. Причина подобного гнева — оскорбление Израиля, воспринятое как надругательство над ГОСПОДОМ. В результате восстановление власти ГОСПОДА оказывается восстановлением свободы Израиля. И пророчества о народах в целом, и пророчество Наума, в частности, говорят о *поражении* других народов и *освобождении Израиля* как о следствии действий ГОСПОДА, направленных на восстановление собственной власти.

Согласно надписанию книги (1:1), вся она посвящена описанию падения Ассирии в 612 году до н. э. (см. также 3:18). Благодаря этому заголовку Книга Наума воспринимается как торжество по поводу падения Ниневии, столицы Ассирии, хотя сама по себе ее поэзия носит довольно общий характер. Ассирия господствовала на Ближнем Востоке более века и на протяжении всего этого времени представляла угрозу для Израиля. Из текстов ассирийских царских архивов мы знаем, что ассирийская военная политика была необычайно жестокой. В результате поражение империи и падение ее столицы, в данном контексте описанное как результат вмешательства ГОСПОДА, не могли не вызвать огромную радость и облегчение. Легко понять, что это событие дало выход долго сдерживавшемуся негодованию и враждебности, выразившимся в своеобразном «богословии гнева», причиной которого стал невыносимый политический гнет.

Критика ассирийского владычества и восхваление правления ГОСПОДА представляют собой попытку пророческого осмысления того, что Кох назвал «метаисторией» (Koch 1983). Уже в Книге Исаии появились слова о том, что ГОСПОДЬ использовал Ассирию как инструмент своей власти (10:5). Однако ее правители узурпировали эту власть, начали использовать ее в своих собственных интересах и, следовательно, сами стали врагами ГОСПОДА, вызвав Его гнев (10:7-19). Именно так пророческая традиция объясняет, как именно Ассирия могла стать союзницей ГОСПОДА, объединившись с Ним против избранного народа, — вместе с тем подчеркивая недолговечность этого союза (Brueggemann 1997, 492-527).

Книга Наума состоит из двух частей. Стихи 1:2-8, содержащие некоторое подобие акrostиха, описывают ГОСПОДА, исполненного мести и ревности (ст. 2-3), который «повергнет во мрак» всех противников собственной власти (ст. 8). Здесь, подобно другим пророчествам о народах, ГОСПОДЬ — главный герой и главная действующая сила. Вся книга, по сути, посвящена описанию власти ГОСПОДА и изображает Его могущественным и суровым правителем.



При этом «ревность» ГОСПОДА свидетельствует не о Его жестокости, но оказывается следствием проявления божественной власти над восставшими народами. Говоря о термине *qm* («ревность»), Джордж Менденхолл отмечает:

Слово, переведенное как «ревность», даже в древних языческих текстах употребляется только для описания действий тех, кто облечен высшей общественной и политической властью, — богов и царей. Обычно при этом имеются в виду военные действия, выходящие за рамки обычной политической жизни...

Исследование употребления еврейского/хананейского корня *NQM* показало, что в данном случае оно практически аналогично употреблению его семантических эквивалентов в других древних языках, с некоторой лишь разницей, обусловленной спецификой библейского сознания. Более того, употребление этого корня неопровержимо доказывает основной тезис данной статьи, а именно идею о том, что Древний Израиль может считаться социальным организмом только при условии реально действующей власти Яхве (Mendenhall 1974, 72).

Вторая часть книги начинается со стиха 1:9, где говорится о гневе ГОСПОДА на Ниневию, чья агрессивность стала лишь незначительным вызовом Его могуществу. Для описания могущества ГОСПОДА автор текста обращается сразу к нескольким жанрам: пророчество, начинающееся со слова «горе» (3:1-7), насмешливая песнь (3:8-13), пророчество, описывающее падение Ниневии (3:14-17), и заключительная погребальная песнь (3:18-19). Каждый из этих фрагментов посвящен ключевой богословской идее, являющейся одновременно и утверждением политического характера о том, что Израилю выделено место для жизни в мире, управляемом ГОСПОДОМ.

Далее следует обратить внимание на еще две детали. Во-первых, по мнению многих исследователей, песнь о поражении Ниневии противопоставлена истории из Книги Ионы, где описывается раскаяние ассирийского царя после проповеди пророка. Однако в Книге Ионы сам пророк был

разочарован божественным милосердием, проявленным к Ниневии. Характер Ионы, не желавшего спасения города, полностью соответствует настроением, запечатленным в Книге Наума. Книга Ионы, совершенно не соответствующая характеру самого Ионы, — яркое свидетельство против шовинистов, желавших врагам лишь горя и смерти и отказывавших им в каком бы то ни было милосердии. В эпоху распространения варварского национализма, как тогда, так и теперь, Книга Ионы помогает нам воспринимать поэму о падении Ниневии более критически.

Во-вторых, комментаторы Книги Наума часто воспринимают его слова как яркое богословское свидетельство о суверенной власти ГОСПОДА. Читая эти комментарии, я удивился той серьезности, с которой комментаторы относятся к выпадам против Ниневии, считая их серьезными богословскими утверждениями. Безусловно, хотя данная поэма и отражает определенные богословские взгляды, в то же время она передает радость Израиля после обретения свободы, доставшейся ему вследствие вмешательства в историю ГОСПОДА. Возможно, мы сможем прочесть Книгу Наума несколько иначе, учитывая то, что в сознании Израиля понятие *«мои враги»* часто равнозначно понятию *«враги ГОСПОДА»*:

Мне ли не возненавидеть ненавидящих Тебя, ГОСПОДИ,  
и не возгнушаться восстающими на Тебя?

Полною ненавистью ненавижу их:  
враги они мне.

(Пс 138:21-22)

Конечно, в псалме не имеются в виду враги-чужеземцы. Но общий принцип остается прежним: пронзительно звучащая песнь ликования изображает Ассирию, враждебную Израилю империю, врагом самого ГОСПОДА. В данном поэтическом тексте практически нет обвинений, поэтому то, в чем именно провинилась Ниневия перед Израилем, остается неясным. В качестве обвинения можно назвать высокомерие и заносчивость Ассирии, из-за которых, по мнению

автора текста, ГОСПОДЬ объединился с Израилем против нее. Такого рода союз ГОСПОДА и Его народа, направленный против общего врага, заставляет задуматься читателей, живущих в последней оставшейся «сверхдержаве». Подобное господство может вызвать негодование множества покоренных народов, а также может привести к высокомерию, результатом которого станет отрицание Бога, способного, спустя некоторое время, жестко заявить о своем господстве. Заключительная часть сюжета Книги Наума — выступление ГОСПОДА против Ассирии. Вот последние слова, обращенные к этому государству, прежде чем оно навсегда погрузится во мрак небытия:

Спят пастыри твои,  
царь Ассирийский,  
покоятся вельможи твои;  
народ твой рассеялся по горам,  
и некому собрать его. Нет  
врачевства для раны твоей,  
болезненна язва твоя. Все,  
услышавшие весть о тебе,  
будут рукоплескать о тебе, ибо на кого  
не простиралась беспрестанно  
злоба твоя?

(Наум 3:18-19)

## 8. КНИГА ПРОРОКА АВВАКУМА

В Древнем Израиле значительные по своим масштабам события часто вели к активизации поэтично-пророческого творчества. Главным историческим событием, сильно повлиявшим на пророческую традицию, стало длительное ассирийское владычество, падение которого столь ярко описано в Книге Наума как триумф ГОСПОДА. Однако падение Ассирии всего-навсего открыло путь возвышению Вавилона, силы, которая впоследствии решительным образом повлияла на политическую историю Иерусалима. Поэтому конец VII века до н. э. в Иерусалиме ознаменовался волнующими

событиями, отразившимися в творчестве пророков (см. 4 Цар 24-25).

В то время как Книга Наума посвящена концу ассирийского владычества, Книга Аввакума описывает вавилонский период истории Иерусалима. В этом тексте соединены воедино самые разные традиции, в результате чего возникла своеобразная декларация, рассказывающая о *вопле притесняемого народа*, переходящем в *триумфальный гимн*. Книга состоит из нескольких фрагментов, некогда связанных с богослужением.

1. В начале книги приводится диалог, облеченный в форму народного *плача*, на который следует *ответ* от ГОСПОДА. Подобная форма часто встречается в Псалтыре. Первая жалоба из стихов 1:2-4, перекликающаяся с вопросом Книги Иеремии (12:1-4), связана с проблемой теодицеи: «Почему злодеи преуспевают, а праведники терпят бедствия?» Этот вопрос, поднимаемый в Книгах Иеремии и Иова, прежде всего касается внутренней жизни общины и отношений между праведными и нечестивыми, однако в этой книге он обретает межнациональный характер, придавая ей определенный колорит, в чем-то сходный с писаниями пророков Авдия и Наума. Из текста этих стихов не ясно, кто именно назван «злодеем». Следующий за этим вопросом божественный ответ (ст. 1:5-11) подчеркивает особую миссию вавилонян (халдеев). На основании этого можно предположить, что «злодеи», подвергшиеся божественному гневу, — ассирийцы, что наводит на мысль о близости воззрений пророков Аввакума и Наума. В свою очередь, ответ Бога, приведенный в стихах 5-11, в котором говорится о вторжении иноземной армии, сближает данный текст с пророчеством из Иер 4-6.

В продолжении диалога во второй жалобе, стихах 1:12-17, подробно описано оскорбление, наносимое ГОСПОДУ гордой вражеской армией. Риторика этих стихов близка к Пс 73 и 78, где описано разрушение Иерусалимского Храма вавилонянами. На основании этого типологического сходства можно предположить, что данная жалоба касается именно Вавилона:

Второй плач Книги Аввакума, содержащий жалобу на нечестие вавилонских притеснителей, предполагает некоторый опыт жизни в условиях вавилонского господства. На основании этого можно заключить, что второй плач датируется несколько позднее первого. Однако следует различать момент возникновения плача как устного произведения и момент вхождения его в целостное литературное произведение. Вся книга в ее нынешней форме может быть отнесена к периоду вавилонского владычества в Иудее, горечь же плачей Аввакума говорит о том, что они могли родиться после первого захвата Иерусалима вавилонянами в 597 году до н. э. (Roberts 1989, 393).

Если в этих стихах речь действительно идет о Вавилоне, то в двух плачах, 1:2-4 и 12-17, отражен внешнеполитический конфликт, не контролируемый людьми. При этом обращение к ГОСПОДУ звучит как настоятельная просьба явить свою власть над врагами. Эта же просьба — основной мотив Книги Наума.

Во втором ответе Бога, стихах 2:1-4, говорится о важной роли пророка, получающего откровение от ГОСПОДА (2:1). Суть ответа заключается в следующем: верные должны ждать, когда их верность будет вознаграждена ГОСПОДОМ. Придет время, и «душа надменная не успокоится», будь то Ассирия или Вавилон. Таким образом, разрешение проблемы *теодицеи* лежит в сфере *эсхатологии*: ГОСПОДЬ оказывается гарантом безопасного будущего, которое непременно настанет вопреки нынешней, казалось бы, неконтролируемой ситуации. Уверенность во всепобеждающем господстве ГОСПОДА звучит в этой книге совершенно иначе, чем в Книге Наума, однако итог тот же: ГОСПОДЬ будет править миром!

2. Второй риторический прием, использованный в Книге Аввакума, — пять пророчеств, начинающихся со слова «горе». У этих пророчеств много общего с пророчеством в Ис 5:8-23. Все они обращены к людям эгоистичным и алчным, которые обречены на поражение. Это предостережения против стяжательства (2:6-7), несправедливого обогащения (2:9-10), эксплуатации, доходящей до кровопролития (2:12),

спаивания ближних (2:15) и идолопоклонства (2:19). Каждое из этих действий, сурово осуждаемых пророками, нарушает принципы добрососедской жизни, предписанные Торой. Все эти действия ведут к проклятию, поскольку все они дестабилизируют и, в конечном счете, разрушают общину. Однако в данном случае все эти принципы, изначально связанные только с внутриобщинной жизнью, оказываются помещенными в контекст международных отношений. В итоге «внутренние правила жизни общины» распространяются на «многие народы» (2:8, 10, 13). В 2:16 упоминается «чаша» десницы ГОСПОДА (реминисценция из Иер 25:15-28), из которой все народы пьют допьяна ярость ГОСПОДА. Таким образом, пророк придает принципам внутриобщинной жизни международное звучание: пять пророчеств оказываются связанными с двумя плачами, расположенными в начале книги (1:2-4, 12-17).

Завершающая формула, стих 2:20, сходная с пророчеством Ам 1:2, предполагает, что ГОСПОДЬ обращается к народам из Иерусалимского Храма. Молчание всей земли перед ГОСПОДОМ, пребывающим в Храме, противопоставлено шуму, поднятому народами, восставшими против ГОСПОДА, против Его города и против Его народа (см. Пс 2:1-3). Пять пророчеств обращены именно к этим восставшим народам, ассирийцам и вавилонянам, предупреждая их о последствиях самоволия и высокомерия. В завершающем эти пророчества стихе (2:20) содержится своеобразный божественный приговор, возвращающий эти народы на соответствующее им место и заставляющий их умолкнуть перед величием ГОСПОДА (см. Соф 1:7).

3. Заключительная, третья глава Книги Аввакума — пространная молитва пророка, опечаленного горестями настоящего. Однако заканчивается текст словами, исполненными уверенности в окончательном торжестве ГОСПОДА. Глава начинается с просьбы приблизить обещанное когда-то наказание над восставшими народами, явить его «в наше время» (ст. 2). Ответом на эту просьбу служит древний псалом, приведенный в стихах 3-15. В нем описывается ГОСПОДЬ, шествующий с горы Синай в сопровождении войска для

того, чтобы поразить врагов и восстановить свою власть. Традиционно считается, что этот фрагмент представляет собой один из древнейших еврейских литургических текстов. Однако в данном контексте «царская процессия» ГОСПОДА оказывается связанной с политическими событиями VII века, чтобы помочь автору стихов 1-2 почувствовать уверенность в ГОСПОДЕ:

У Аввакума, так же как и у Наума, благодаря этому псалму рядовые политические события обретают совершенно особый смысл, занимая центральное место в книге. Суматохе и неопределенности человеческой истории, этому миру, наполненному событиями, миру, в котором обычно действуют пророки, составитель текста противопоставляет мир стихийных явлений (свет и тьма, земля, море, небеса) во всей его вневременной величественности. У этих двух сопредельных миров нет практически ничего общего. Их объединяет лишь власть Яхве, обретшая персонификацию в древних гимнах, представленная в пророчествах в виде активной силы, действующей в мире, в виде драматического образа, повелевающего, пугающего, исполненного стремлений, воплощающего собой причину целой череды случайных событий. Читателю следует отличать космологию от истории, в то же время осознавая, что между ними есть нечто общее. Однако, не имея возможности описать это «общее» при помощи простых терминов (внутри — снаружи, выше — ниже, целое — часть, причина — следствие), и автор и читатель вынуждены обращаться к языку эмоций, воплощенному в разные жанры: от страстного стремления и страха, выраженных в пророчествах, к созерцательной молитве, признанию и возвеличиванию, облеченным в форму торжественной песни (Marks 1987, 218).

В стихе 16 автор перечисляет обрушившиеся на него несчастья, однако в конце он говорит о готовности «ждать спокойно», что соответствует повелению «ждать этого» в стихе 2:3.

Кульминация и третьей главы, и всей Книги Аввакума — торжественное утверждение абсолютной уверенности в помощи ГОСПОДА:

Хотя бы не расцвела смоковница  
и не было плода на виноградных лозах,  
и маслина изменила,  
и нива не дала пищи, хотя  
бы не стало овец в загоне  
и рогатого скота в стойлах, — но и  
тогда я буду радоваться о ГОСПОДЕ  
и веселиться о Боге спасения моего.  
(Авв 3:17-18)

Природные явления, описанные в стихе 17, служат признаками серьезного упадка, поражения, засухи и даже смерти. В данном случае автор перечисляет самые страшные катаклизмы. Однако затем, после троекратно повторенного «хотя», пророк произносит с особой силой слова «но и тогда...», исполненные веры, о которой в стихе 2:4 говорил сам ГОСПОДЬ. Верующий человек не сдается перед лицом обстоятельств, но встречает все, что с ним происходит, спокойно, уповая на ГОСПОДА. В 3:19, заключительном стихе книги, говорится о вере в ГОСПОДА, способного, вопреки всем бедам, вернуть радость жизни «страдающим» и «трепещущим» (ст. 16). Говоря о последовательности изложения материала в Книге Аввакума, следует обратить внимание на три аспекта:

1. Книга составлена из существовавших отдельно литургических текстов. Фрагменты соединены воедино при помощи самых разных жанров: диалоги (плач и ответ на него), пророчества, начинающиеся со слова «горе», псалом, описывающий теофанию.
2. Весь материал был переработан в соответствии с историческими обстоятельствами конца VII — начала VI века до н. э., когда начали разрушаться прежние религиозные принципы и поддерживаемый ГОСПОДОМ мировой порядок оказался под угрозой.
3. Хотя Книга Аввакума связана с конкретной исторической ситуацией, в ней заложено универсальное богословское содержание: это документ глубокой веры в условиях глу-



бокого кризиса. Ответом на вопрос теодицеи, заданный в начале книги (1:2-4), становится эсхатологическое описание теофании (3:3-15). Обращая внимание на жанры фрагментов, читателю не следует пренебрегать заключенными в них богословскими идеями: абсолютной верой в ГОСПОДА и уверенностью в Его триумфе. Слова «но и тогда» (3:18), исполненные уверенности в ГОСПОДЕ, становятся ярким богословским ответом на многочисленные трудности, переживаемые общиной.

Христиане, читающие этот текст, обычно обращают особое внимание на слова:

А праведный своею верою жив будет (Авв 2:46).

Именно эта фраза, соединенная со словами из Быт 15:6, стала основой сформулированного Павлом принципа «оправдания верой»:

В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет (Рим 1:17).

А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет (Гал 3:11, см. также Евр 10:38).

Идея, сформулированная Павлом, позже получила значительное развитие в богословии Лютера. Павел, а вслед за ним и Лютер обратили внимание на тонкие оттенки значений этого стиха, говорящего о жизни в вере, заставив его звучать совершенно особо в самых разных исторических условиях. Однако собранные воедино примеры обращения христиан к тексту Книги Аввакума свидетельствуют о том, что христианские экстраполяции из традиции Аввакума основаны на важном понимании и правильном использовании изначального утверждения пророка. Кульминационная фраза «но и тогда» из стиха 3:18, призывающая «терпеливо ждать», становится выражением надежды на то, что при любых обстоятельствах «спасение только в Тебе» (Calvin 1990, 457).

## 9. КНИГА ПРОРОКА СОФОНИИ

Обычно Книгу пророка Софонии, как и книги пророков Наума и Аввакума, датируют концом VII века до н. э., периодом проповеди пророка Иеремии и временем правления царя-реформатора Иосии, когда над Иерусалимом еще только нависла угроза разрушения. Традиционно считается, что книга была написана в правление царя Иосии, но до реформы 621 года, описанной в 4 Цар 22-23 (см. Соф 1:1). О самом Софонии ничего неизвестно. По мнению некоторых исследователей, Езекия, упомянутый в стихе 1:1, — царь, правивший в VIII веке до н. э. Если это действительно так, то можно говорить об иерусалимском происхождении пророка, который был сильно обеспокоен нависшей над городом угрозой.

В Книге Софонии затрагиваются темы, характерные и для других допленных пророческих текстов, в частности, для Книги Амоса:

Автор Книги Софонии обращается ко множеству самых разных древнееврейских образов и традиций. День Господень, история творения, Сион, традиция договора — лишь наиболее значимые из них. Более того, Софония всесторонне описывает историю взаимоотношений Яхве с Израилем: приговор, вынесенный Израилю, суд над разными народами, видение событий, следующих за наказанием, — довольно внушительный перечень тем для столь небольшой по объему книги (Petersen 2002, 205).

В главе 1 описан суд над Иерусалимом. Начинается текст с космического по своему масштабу описания уничтожения всего сотворенного (см. также Иер 4:23-26). Однако затем в фокусе повествования оказывается исключительно судьба Иерусалима. Главный риторический образ в описании суда — день ГОСПОДЕНЬ, день начала правления ГОСПОДА (1:7, 10, 14-16).

В главе 2 описан не менее суровый суд ГОСПОДА над язычниками: над городами филистимлян, аммонитян, ефио-

пов и ассирийцев... Ни один из этих народов не может противостоять господству ГОСПОДА. Первая часть главы, описывающая суд над небольшими соседними народами, не слишком сильно отличается от пророчества о народах из Ам 1-2. Однако описание суда над Ассирией в стихах 2:13-15 созвучно описанию Книги Наума, что опять же позволяет датировать книгу VII веком до н. э.

В стихах 3:1-7 автор снова обращается к описанию суда над Иерусалимом, начатому в главе 1. Однако на сей раз речь идет о правителях народа (как в Мих 3:9-11, см. также Иер 6:13-15).

Яростные нападки на Иерусалим в стихе 3:8 неожиданно для читателя сменяются новой темой: ГОСПОДЬ спасает разоренный Иерусалим и возвращает пленников домой. Стих 3:8 созвучен стихам из Авв 2:3 и 3:16. Этим событиям еще только предстоит совершиться, и Израилю все еще следует уповать на ГОСПОДА и терпеливо ждать избавления, однако тон стихов предполагает очень скорое спасение. В данном контексте «очень скорое» спасение может означать возвращение пленников из Вавилона.

Весь этот фрагмент связан с вавилонским пленом, следовательно, создание Книги Софонии продолжалось и после VII века до н. э., то есть после смерти самого пророка, когда еврейская община жила в совершенно иных исторических условиях. Как мы видели на примере других пророческих книг, на протяжении довольно длительного времени весь корпус продолжал развиваться в соответствии с новыми жизненными условиями. В качестве примера подобной более поздней адаптации текста можно привести несколько фрагментов, очевидно, не принадлежащих пророку VII века:

#### 1. Предсказание о плене:

Из заречных стран Ефиопии  
поклонники Мои, дети *рассеянных* Моих,  
принесут Мне дары.

(Соф 3:10, курсив добавлен)

## 2. Судьба остатка:

*Остаток* Израиля  
 не будут делать  
 неправды, не станут говорить  
 лжи,  
 и не найдется в устах их языка коварного,  
 ибо сами будут пастись и покоиться,  
 и никто не потревожит их.  
 (Соф 3:13, курсив добавлен)

## 3. Обетование о собирании и возвращении домой:

Вот, Я стесню всех притеснителей твоих  
 в то время и  
 спасу хромлющее,  
 и *соберу* рассеянное, и  
 приведу их в почет и именитость  
 на всей этой земле поношения их.  
 В то время приведу вас  
 и тогда же *соберу* вас.  
 (Соф 3:19-20а, курсив добавлен)

4. Завершающая формула, описывающая «восстановление»,  
 — ключевой стих, описывающий драматическую  
 перемену, возвращение домой и благополучную жизнь:

Ибо сделаю вас именитыми и почетными  
 между всеми народами  
 земли, когда *возвращу плен ваш*  
 перед глазами вашими, говорит ГОСПОДЬ. (Соф  
 3:20б, курсив добавлен; см. также  
 Пс 125:4, Иер 29:14; 30:18; 32:44;  
 33:7, 11, 26, Иов 42:10)

Таким образом, книга заканчивается выражением уверенности в благополучном будущем Израиля, поскольку оно полностью находится в щедрых и могучих руках ГОСПОДА.

В сюжете Книги Софонии можно выделить те же две темы, что и в сюжетах других книг: упадок и восстановление. Обе эти темы читателю хорошо знакомы, поэтому стоит обратить внимание на риторическую силу и особен-

ности речи Софонии. Главная тема Книги Софонии — день ГОСПОДЕНЬ. Рендторффу удалось показать, как звучит эта тема в каждой из двенадцати книг (Rendtorff 2000). Однако ни в одной из них эта тема не звучит столь отчетливо, как в пророчестве Софонии:

Близок великий день ГОСПОДА,

близок, и очень поспешает:

уже слышен голос дня

ГОСПОДНЯ;

горько возопиет тогда и самый храбрый!

День гнева — день сей,

день скорби и тесноты,

день опустошения и

разорения,

день тьмы и мрака,

день облака и мглы,

день трубы и бранного крика

против укрепленных городов

и высоких башен.

(Соф 1:14-16, курсив добавлен)

«День ГОСПОДА», описанный как день начала войны все-ленского масштаба, оказывается днем восстановления абсолютной власти ГОСПОДА. Сначала эта абсолютная власть обращается против избранного народа, затем — против язычников, принося Израилю избавление. В итоге «воин», некогда терзавший Израиль, становится его спасителем (Miller 1973):

ГОСПОДЬ Бог твой среди тебя,

Он силен спасти тебя;

возвеселится о тебе радостью,

будет милостив по любви Своей.

(Соф 3:17a)

Воин, управляющий и мировой историей, и историей Израиля, был известен евреям со времен исхода из Египта:

Тогда Моисей и сыны Израилевы воспели ГОСПОДУ

песнь сию и говорили: Пою ГОСПОДУ,

ибо Он высоко превознесся;

коня и всадника его ввергнул в море.  
 ГОСПОДЬ крепость моя и слава моя,  
 Он был мне спасением. Он  
 Бог мой, и прославлю Его;  
 Бог отца моего, и превознесу Его.  
 ГОСПОДЬ воин, ГОСПОДЬ имя Ему.  
 (Исх 15:1-3)

## 10. КНИГА ПРОРОКА АГГЕЯ

Книга пророка Аггея — первая из нескольких книг Малых Пророков, созданных в персидский период. Персия (территория современного Ирана) стала еще одним государством, после Ассирии и Вавилона, чья гегемония распространилась по всему Ближнему Востоку. В 540 году до н. э. персы сокрушили вавилонян и двинулись на запад. Движение это было настолько мощным, что остановить рост империи смог лишь Александр Македонский в 333 году до н. э. Персидский период еврейской истории в последнее время часто становился предметом исследований самых разных ученых, поскольку именно этот период, когда Иудея была всего лишь крохотным вассалом огромной Персидской империи, считается временем наиболее активного формирования библейского канона (Verquist 1995). Книги Аггея и Захарии датируются началом персидского периода (520-516 год до н. э.), Книга Малахии — несколько более поздним временем. Благодаря поэтическому описанию Ис 40-55, евреи считали персов, в частности, Кира Великого, посланными ГОСПОДОМ в качестве спасителей, позволивших им вернуться в Иерусалим (2 Пар 36:22-23, Ис 44:28; 45:1).

В главах 40-55 Книги Исаии мы видим восторженное описание предстоящего славного возвращения евреев из плена. Однако реальность оказалась несколько иной: вернувшись, вместо Иерусалима они обнаружили лишь жалкие руины, оставленные вавилонянами. Именно в этих исторических условиях возникла Книга Аггея.

Книга Аггея представляет собой компактное изложение богословских представлений о взаимосвязи, существующей между господствующим над миром Яхве, Иерусалимским Храмом, откуда господство Яхве распространяется на мир, и благополучием восстановленной еврейской общины (Ollenburger 1989, 408).

Книга Аггея состоит из четырех частей. Все они были созданы при Дарий, третьем персидском царе, правившем после Кира и Камбиза. Представляется вероятным, что книга была создана между 520 и 516 годами, во время первых попыток восстановить Иерусалим после разрушения 587 года. Все пророчества Аггея так или иначе связаны с храмовым культом. На основании этого можно предположить, что он принадлежал к священническому кругу. Более того, само имя «Аггей» («мой праздник») напоминает о религиозных празднествах.

Первое, довольно пространное пророчество касается восстановления Храма (1:1-15). Несмотря на некоторое сопротивление, Аггею удастся призвать «остаток» еврейской общины, возглавляемой князем Зоровавелем и священником Иисусом, к строительству Храма. Этому же посвящено и второе (2:1-9) пророчество. Особого внимания в нем заслуживают три детали.

1. Повеление в стихе 2:4 напоминает повеление, данное Иисусу Навину (Ис Нав 1:6-7,18), и, возможно, указывает на девтеронимическое влияние на традицию, запечатленную в Книге Аггея.
2. Стихи 2:5-6 говорят о важной роли «духа», при помощи которого Яхве «потрясет» основы мироздания. Этот глагол подчеркивает негативный смысл потрясения, однако в данном случае это потрясение оказывается благом для Иерусалима. В преобразованном мире Иерусалим должен стать новым экономическим центром, куда во вновь восстановленный Храм будут стекаться «сокровища всех народов». Пророчество о влиянии духа Яхве на экономическое благополучие сходно с пророчеством Ис 60:5-7.

3. Согласно стиху 2:9, слава нового Храма будет превосходить славу Храма Соломона, знаменитого своим богатством и величием (3 Цар 6:14-22; 7:48-50). Яхве сделает новый Храм обителью мира (ст. 9).

Тема третьего пророчества (2:9-10) — значение Храма. С точки зрения священников, для того чтобы Святой Бог мог пребывать в Израиле, необходимо четко разграничивать «чистое» и «нечистое», поскольку Святой Бог не может пребывать в нечистом месте. Упорядоченное благочестивое служение священников может служить гарантией пребывания ГОСПОДА. Затем в пророчестве противопоставляются новая эра божественного присутствия и «прежние времена», период нищеты и бедствий, начавшийся после ухода божественной силы из Иерусалима. 19-й стих, заключающий это пророчество, созвучен 9-му стиху: правильное служение в Храме может стать источником благополучия и благословений.

Все три пророчества пронизаны одной, основной для священнического мировоззрения идеей: благополучие и процветание страны невозможны без Храма, в котором пребывает ГОСПОДЬ. Осторожные протестантские интерпретаторы, опасавшиеся представить божественное присутствие в Храме как некую магическую силу, не зависимую от личной воли ГОСПОДА, умаляли значение Храма, уделяя основное внимание силе и личным качествам ГОСПОДА. Подобная осторожность уместна, хотя и до известной степени, поскольку для священников Храм был местом пребывания ГОСПОДА, без которого божественный дар жизни был бы невозможен. По мнению Вестермана, Храм был местом особой концентрации благословений. Линдстрём же, исследуя тексты Псалмов, прекрасно показал, что именно Храм был местом пребывания божественной силы, дающей жизнь, поэтому доступ к нему был совершенно необходим для благоденствия народа:

Личный Бог — это Бог, пребывающий в Храме: «Чтобы видеть силу (57Г) Твою и славу (ЭЗЧ) Твою, как я видел Тебя во



святилище» (Пс 62:3). Храмовая служба не давала страждущим возможности приобщения к «мистическому» опыту как средству перенесения или освобождения от жизненных тягот. Приходящие в Храм ГОСПОДА желали [sic] удостовериться в присутствии там Бога, управляющего жизнью всех и каждого и, следовательно, пославшего человеку те или иные несчастья, которые его терзают («во святилище» // «в жизни моей» — Пс 62:3б, 5а). Подобное подтверждение мог получить каждый, взывающий к «своему Богу» (Пс 3:3,8), слыша ответ Бога «со святой горы» (Пс 3:5). Подобные примеры, равно как и эпитеты КЙЛ<sup>1</sup> О^Э<sup>1</sup> — «мой Царь, мой Бог» (Пс 5:3), свидетельствуют об определенном традиционно-историческом контексте, в котором возникли личные псалмы-плачи, а именно о развитии во время существования монархии богословия, в центре которого был Храм на горе Сион. Царь, возведенный на престол в иерусалимском святилище, был не кем иным, как личным Богом (см. Пс 22:1,6:1Г τηη - «ГОСПОДЬ - пастырь мой», апттп ТОПГР — «я пребуду в доме ГОСПОДА»).

Подобным образом храмовые богословы говорили и о защите каждого человека, изображая его как «увенчанного» ГОСПОДОМ подобно тому, как венчается какой-либо из земных царей: 35Л<sup>1</sup> nil τηη хлп — «Ибо Ты защищаешь его, ГОСПОДИ; как щитом, ТЫ венчаешь его благословением» (Пс 5:13). Согласно этому «монархическому» богословию, Царь Небесный делится своей царской властью, принимая праведника в свое присутствие (см. также Пс 8:6). Для понимания представлений о том, как Яхве, пребывающий в Храме, общается со смертным человеком, предоставляя ему защиту и делясь царской властью, очень важен эпитет ЭЗТ — «(Ты) слава моя» (Пс 3:4, в соединении со словом 021 — «щит»). Вероятно, этот эпитет можно интерпретировать как «Ты тот, кто дает мне славу мою (ЭЗЛ)», то есть Яхве оказывается источником как физического, так и духовного существования каждого отдельного человека (Пс 7:6, Пс 3:4; 57:9). Разделив царский почет и славу с человеком, Он даровал ему спасение. С точки зрения храмового богословия, именно благодаря этому божественному дару человек обретает достоинство и получает возможность общаться с Богом. Божественное присутствие спасительно. Оно не просто защищает от воздействия злых сил, но, как сама жизнь, предлагается человеку в качестве дара (Lindstrom 1994, 436).

Для понимания Книги Аггея необходимо проникновение в мировоззрение священников. Храм — первостепенный дар ГОСПОДА, источник благословений, благополучия и самой жизни. Лишившись Храма, Израиль, по словам Аггея (2:15-19), лишился всех прочих источников существования.

Тема четвертого пророчества (2:20-23) несколько иная. В нем не говорится о Храме. Автор текста обращается к теме стиха 2:6, где Бог говорит: «Я потрясу (небо и землю)», — и описывает потрясение вселенского масштаба, крушение имперской политической и военной системы. Однако результатом подобного переворота станет приход к власти Зоровавеля, наследника престола Давида. Это пророчество напоминает о все еще остающемся в силе обещании, данном Давиду, согласно 2 Цар 7 (см. также Пс 88), а также свидетельствует о популярности среди жителей Иерусалима идеи восстановления монархии. Конечно, персы не могли допустить прихода к власти потомка Давида, поэтому можно предположить, что это пророчество, избегая конкретных деталей, говорит, помимо всего прочего, о крушении персидской власти, сравнительно мягкой по отношению к возрождающемуся Иерусалиму.

Отличительная черта пророчества Аггея — соединение «реализованной эсхатологии», в центре которой находится Храм, символ и гарант благословений, процветания и благополучия народа (три первых пророчества), и «футуристической эсхатологии», связанной с надеждой на восстановление власти правителя из давидической династии (четвертое пророчество). Внутри самой библейской традиции не сохранилось каких-либо комментариев, истолковывающих взаимосвязь этих, казалось бы, противоречащих друг другу идей, безусловно, имевших своих сторонников среди членов вернувшейся из плена еврейской общины. Соединение этих идей можно объяснить двояко. С одной стороны, возможно, мы видим иерусалимскую традицию, всегда соединявшую Храм и монархию:

И отверг шатер Иосифов  
и колена Ефремова не избрал,

а избрал колено Иудино,  
    гору Сион, которую возлюбил. И  
устроил, как небо, святилище Свое  
    и, как землю, утвердил его навек, и  
избрал Давида, раба Своего,  
    и взял его от дворов овчих  
и от доящих привел его  
    пасти народ Свой, Иакова,  
и наследие Свое, Израиля.

(Пс 77:67-71)

Эта традиция относилась к царю фактически как к первосвященнику, гаранту правильности отправления культа. Храм, в свою очередь, предлагал целый ряд символов, благодаря которым царь превращался из политического деятеля в гаранта миропорядка (Пс 71). Таким образом, соединение хвалы в честь *уже существующего Храма* и *ожидания будущего царя* говорит о важной литургической и богословской преемственности (Ollenburger 1987).

С другой стороны, Храм — дар ГОСПОДА, источник процветания Иерусалима в настоящее время. Обещанное восстановление монархии произойдет благодаря вмешательству духа ГОСПОДА. И ныне *уже имеющийся Храм* и *ожидаемый новый царь* возможны только благодаря действию ГОСПОДА, обеспечивающему благополучие Иерусалима «в сем зеке и в веке будущем» (Мф 12:32). ГОСПОДЬ хочет и может привести в смятение весь мир, и все это ради благополучия избранного города и избранного народа. Храм является гарантом *благословения*, а царская власть придает *могущество* новому миропорядку. В сознании христиан ГОСПОДЬ — *Творец* и *Искупитель*. Книга Аггея говорит о благоволении ГОСПОДА к Иерусалиму; в ней описывается божественная воля, пронизывающая все социальное устройство и нынешнее и будущее. Определенные социальные условия становятся сценой действия духа Божьего, благодаря влиянию которого завершится кризис и начнется эпоха благоденствия.

## 11. КНИГА ПРОРОКА ЗАХАРИИ

Книга пророка Захарии, одна из трех книг Малых Пророков, созданных в персидский период, в современном каноне расположена между двумя другими книгами этой же эпохи: пророчествами Аггея и Малахии. Традиционно исследователи выделяют в этой книге две части.

Первая часть, главы 1-8, и по контексту и по содержанию близка Книге Аггея. В ней описано возвращение пленников в Иерусалим и восстановление Иерусалимского Храма, занимающего центральное место в общем возрождении Израиля в самом Иерусалиме и в его окрестностях. Однако в то же время текст Зах 1-8, написанный в правление Дария (520-516 годы до н. э., об этом см. стихи 1:1; 7:1), содержит некоторые элементы, сильно отличающие его от пророчества Аггея. Начало текста (1:1-6) традиционно. В нем заметны как влияние девтерономической традиции, так и связь с текстом Иер 18:1-11, говорящим о покаянии. Заключительный раздел первой части (стихи 7:1-8:23) представляет собой серию пророчеств на темы, особенно популярные в послевоенную эпоху. Так, пророчество 7:8-14 построено следующим образом: (а) призыв к покаянию, созвучный основной теме Второзакония (ст. 9-10); (б) рассказ о тщетности этого призыва (ст. 11-12а); (в) описание суда, в результате которого Израиль оказался в рассеянии и в плену (ст. 12б-14).

Однако описание суда оказывается лишь введением к следующим пророчествам о (а) возвращении ГОСПОДА на Сион (ст. 8:1-3 — реминисценция из пророчества Иезекииля); (б) возобновлении Завета между Израилем и ГОСПОДОМ (8:8); (в) благополучной жизни остатка в земле обетованной (8:12-13), кульминацией чего служит пророчество о спасении; (г) обещании «доброты» Иерусалиму, о празднике радости и любви к «истине и миру» (8:14-19); (д) восхождении всех народов на гору Сион (8:20-23 — реминисценция из пророчества в Ис 2:1-4 и в Мих 4:1-4). Таким образом, этот текст завершается словами надежды на благополучное будущее и хвалой Иерусалиму, чья роль выходит далеко за пределы Израиля.

Между введением (1:1-6) и заключительной частью (7:1-8:23) описаны несколько видений, каждое из которых представляет собой описание загадочного символа и следующий за ним комментарий. Видения очень сложны, однако ясно, что все они связаны с возвращением Израиля из плена и восстановлением страны и города:

Так говорит ГОСПОДЬ воинств: возревновал Я о Иерусалиме и о Сионе ревностью великою; и великим негодованием негодую на народы, живущие в покое; ибо, когда Я мало гневался, они усилили зло. Посему так говорит ГОСПОДЬ: Я обращаюсь к Иерусалиму с милосердием; в нем соорудится дом Мой, говорит ГОСПОДЬ воинств, и землемерная вервь протянется по Иерусалиму (Зах 1:146-16).

Далее следует обещание о возвращении рассеянных иудеев из Вавилона домой:

Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона. Ибо так говорит ГОСПОДЬ воинств: для славы Он послал Меня к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его... Тогда ГОСПОДЬ возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим (Зах 2:7-8, 12).

Восстановление подразумевает ритуальное очищение (3:4-5). Это пророчество прежде всего относится к священству (3:1-3), но затем автор затрагивает вопрос о царской власти, обращаясь к пророчеству о Зоровавеле (о нем см. Агг 2:20-23). Руководителями восстановления автор называет священников (6:11-14), а основной целью считает восстановление Храма. То есть его восприятие будущего, как и в Книгах Иезекииля и Ахгея, определяется священнической традицией. Основная тема видений ясна, однако детали, например, упоминание сатаны (3:1-2) и «женщины-нечестие» (5:8), загадочны. Определенно можно говорить о связи этих видений с авторами, пишущими в апокалиптической традиции и отличающимися богатым художественным воображением:

Аггей и Захария мастерски владели искусством пророчества; они соединили священническую традицию, восходящую к Садоку, с эсхатологическими ожиданиями, характерными для пророческой традиции. В результате детально разработанные прагматические планы священнической элиты превратились в пророческие видения. Они стали частью единого, исполненного страсти послания, призыв которого был многократно усилен внешнеполитической ситуацией, раздувшей костер националистических надежд и превратившей их в эсхатологические ожидания благословений, связанных с восстановлением Храма и царства (Hanson 1975, 245).

В первой части Книги Захарии описано видение восстановления, завершеного благодаря любви Бога к Иерусалиму. Вероятно, основанием для подобных ожиданий и представлений была забота о будущем города, точнее говоря, Храма, власть над которым находилась в руках священства.

Вторая часть Книги Захарии, иногда называемая Второзахария, главы 9-14, в свою очередь разделяется еще на две части: главы 9-11 и главы 12-14, каждая из которых открывается короткой формулой «пророческое слово», так же как и Книга Малахии. Главы 9-11 начинаются с традиционного пророчества о народах (ст. 9:1-8), за которым следует предсказание о восстановлении Иудеи (ст. 9:9-10:12). В этой книге, как и в других, пророчества о народах противопоставлены описанию благоденствия, ожидающего Израиль. В результате соединения двух знакомых тем (9:1-8 и 9:9-10:12) возникает некое подобие двухчастной структуры вроде той, которую мы видели в Книге Софонии. Как и другие пророки, описывавшие послевоенную эпоху, автор книги лишь мельком касается разрушения Иерусалима и переселения евреев, сосредоточиваясь на восстановлении. Этот принцип замечательно отражен в стихах 10:8-10, говорящих как о «рассеянии», так и о «собрании», ставшем возможным благодаря осуждению других народов, участвовавших в «рассеянии» Израиля (см. Иер 31:10):

Я дам им знак и соберу их,  
потому что Я искупил их;

они будут так же многочисленны, как прежде;  
и *рассею* их между народами,  
и в отдаленных странах они будут вспоминать обо  
Мне  
и будут жить с детьми своими, и возвратятся;  
и возвращу их из земли Египетской,  
и из Ассирии *соберу* их, и приведу их в  
землю Галаадскую и на Ливан,  
и не достанет [места] для них.

(Зах 10:8-10, курсив добавлен)

Глава 11, начиная со стиха 4, подхватывает тему «пастыря», начатую в стихе 10:3. Здесь мы видим загадочное рассуждение о «пастырях», царях и правителях. Вероятно, этот текст представляет собой своеобразный комментарий на образ «нерадивых пастырей», описанный в Иез 34, хотя образ ГОСПОДА как пастыря гораздо более грозный. Трудно понять подлинное значение этой главы, но можно предположить, что она отражает споры по поводу распределения власти, начавшиеся после возвращения из плена.

Вторая часть Второзахарии (главы 12-14) — самостоятельный текст, также озаглавленный как «пророческое слово». В нем многократно повторяются слова «в тот день» (12:3, 4, 6, 8, 9, 11; 13:1, 2; 14:6, 8, 13). Все они позволяют подчеркнуть исключительную роль ГОСПОДА в грядущих событиях. Этот текст представляет собой странное смешение предсказаний о суде над Иерусалимом с предсказаниями о *надежде* для города. При этом суд оказывается очень суровым и описан во всех подробностях:

Вот наступает день ГОСПОДЕНЬ, и разделят награбленное у тебя среди тебя. И соберу все народы на войну против Иерусалима, и взят будет город, и разграблены будут дома, и обесчещены будут жены, и половина города пойдет в плен; но остальной народ не будет истреблен из города (Зах 14:1-2).

Однако надежда не угасает:

В тот день защищать будет ГОСПОДЬ жителей Иерусалима, и самый слабый между ними в тот день будет как Давид, а

дом Давида будет как Бог, как Ангел ГОСПОДЕНЬ перед ними. И будет в тот день, Я истреблю все народы, нападающие на Иерусалим (Зах 12:8-9).

И будут жить в нем, и проклятия не будет более, но будет стоять Иерусалим безопасно (Зах 14:11).

Описание суда и надежды на спасение не отличается последовательностью изложения: автор текста обращается то к одной традиционной теме, то к другой. Благодаря этому художественному приему пророку удастся передать ощущение нестабильности мира, которым управляет ГОСПОДЬ, «делающий мир и производящий бедствия» (Ис 45:7). В итоге будущее Иерусалима и Иудеи оказывается в полной зависимости от воли ГОСПОДА. Заканчивается текст грандиозным видением разных народов, идущих в Иерусалим (14:16, см. также 8:20-23), город, названный «Святыня ГОСПОДУ» (14:20).

Из целого ряда деталей очевидно, что основной текст Книги Захарии сложился во время правления Дария Персидского (см. 1:1; 7:1). Однако столь же очевидно, что творческое воображение автора выходит за пределы современного ему исторического контекста. Пророк обращается к описанию будущего, открытого ГОСПОДУ. Динамичное развитие сюжета от одной части к другой (главы 1-8, 9-11, 12-14) часто называется «апокалиптическим»: здесь мы видим разрушенный и воссозданный заново мир, которым управляет ГОСПОДЬ. Трудность понимания текста не должна разочаровывать или огорчать читателя, поскольку даже специально изучающие его исследователи иногда могут лишь догадываться о его значении. Ясно одно: говоря о будущем, особенно о судьбе Иерусалима, автор прибегает к радикальной яхвистской терминологии. Уильям Маккейн, исследовавший Книгу Иеремии, назвал ее текст «подвижным», имея в виду изменения, внесенные в текст редакторами, жившими в новых исторических условиях (МсКапе 1986, L). Однако «подвижным» можно назвать весь текст Двенадцати Малых Пророков, поскольку каждая из составляющих его книг неоднократно изменялась. На мой взгляд, самым заметным изменениям



подверглась именно Книга Захарии, апокалиптическое видение которой «движется» от «кризиса пророка Аггея» во времена Дария (520-516 годы до н. э.) к будущему, в котором правит ГОСПОДЬ. «Движение» традиции само по себе является результатом богатого творческого воображения ее авторов, названного Гербертом Марксом «видением, похожим на сон, превосходящим всякое воображение» (Marks 1987, 227). В этих видениях описаны миры, создаваемые и уничтожаемые силой ГОСПОДА (см. Collins 1987). Все эти загадочные видения объединяет образ ГОСПОДА, творящего, разрушающего и воссоздающего Иерусалим, использующего другие народы для уничтожения города, но затем отвергающего их. Это «гипервоображение» определяется отнюдь не историческими обстоятельствами, но исключительно представлениями о ГОСПОДЕ, возвышающемся над обстоятельствами в «пророческом откровении». Читателю не следует «расшифровывать» текст, подобно толкователю снов, ему нужно всего-навсего внимательно следить за возникающими образами, стараясь понять, какая именно интерпретаторская идея стоит за каждым «видением, похожим на сон». Трансцендентный мир откровения и видений — мир ГОСПОДА, связанный таинственными узами с Иерусалимом, ожидающим «наступления дня ГОСПОДНЯ» (Зах 14:1):

Трансцендентный мир можно описать в терминах либо мифологического символизма, либо небесной географии, а может быть, при помощи и того и другого вместе. Благодаря этому проблема обретает перспективу и возможность решения. Подобные апокалипсисы, конечно, не оказывали очевидного влияния на общество, переживающее исторический кризис, но предоставляли некоторое «воображаемое» решение, внушая людям уверенность в открытом в них «знании». Основная задача апокалиптики — творческое осмысление окружающей реальности, закладывающее основу для предвидения грядущих событий (Collins 1987, 32).

Христиане уделяют особое внимание двум фрагментам Книги Захарии. Первый — обращенное к Зоровавелю утверждение о власти ГОСПОДА:

Тогда отвечал он и сказал мне так: это слово ГОСПОДА к Зоровавелю, выражающее: не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит ГОСПОДЬ воинств (Зах 4:6).

Зоровавель — важная политическая фигура, однако, согласно этому утверждению, мирская власть не имеет значения, так как все управление в мире находится во власти духа ГОСПОДА, дарующего жизнь. (Подобное отрицание светской власти характерно и для апокалиптических фрагментов Книги Даниила, ст. 11:34, по мнению автора которых человек может оказать другому лишь «некоторую», явно недостаточную помощь.) В стихе 4:6 воспета сила ГОСПОДА; по сравнению с ней все другие силы ничтожны, даже власть Зоровавеля. Второй фрагмент, который следует отметить особо, — Зах 9:9:

Ликуй от радости, дочь Сиона,  
торжествуй, дочь Иерусалима:  
се Царь твой грядет к тебе,  
праведный и спасающий,  
кроткий, сидящий на ослице  
и на молодом осле, сыне подъяремной.

Речь в этом фрагменте идет о торжествующем царе из династии Давида. Этот фрагмент, как и вся Книга Захарии, пронизан мессианским ожиданием, хотя в данном случае мы видим лишь зарождение надежды, пока еще смутной и лишенной конкретных политических деталей.

Автор строк Зах 9:9 описывает совершенно особые политические ожидания. Это не простое традиционное предсказание о царе или Мессии, реальном или идеальном царе из рода Давида. В этих словах мало общего с предсказанием о приходе князя (Иез 40-48), помазании Зоровавеля (Агг 2:23) или Давидиде из пророчества Захарии (Зах 4:6-10). Вместо этого пророк делает акцент на персонифицированном образе всеобщего ликования (Petersen 1995, 59).

Этот поэтический фрагмент цитируется в Мф 21:5 и истолковывается как предсказание торжественного входа Иисуса

в Иерусалим. Однако Матфей неверно понял поэтический параллелизм Зах 9:9, изобразив Иисуса въезжающим в город, одновременно сидя на двух животных. В христианской традиции этот стих имеет прямое отношение к Иисусу, с приходом которого были связаны особые надежды на пришествие в Израиль и в мир Божьего правления:

Книга, которая, как мы уже видели, несомненно повлияла на Иисуса и которая содержит множество смутных намеков на необходимость страдания народа Яхве, — это, конечно, Книга Захарии, особенно ее вторая часть (гл. 9-14). Автор говорит о долгожданном приходе истинного царя (9:9-10), обновлении Завета и подлинном возвращении из плена (9:11-12), о победе над врагами Израиля и спасении народа Яхве (9:13-17). Однако в момент создания текста Израиль был подобен стаду, не имеющему пастыря (10:2); точнее сказать, пастыри были, но они не исполняли своих обязанностей и за это должны быть наказаны (10:3). Их наказание станет частью божественного плана по возвращению народа из плена (10:6-12) (Wright 1996, 586).

Утверждение Иисуса о том, что «приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:15), связано именно с подобными ожиданиями. Неудивительно, что исследователи Нового Завета много говорят о важности для первых христиан апокалиптических представлений, одним из основных источников которых является Книга Захарии.

## 12. МАЛАХИЯ

Книга пророка Малахии — заключительная в свитке Двенадцати Малых Пророков. В самом ее тексте практически ничего не говорится ни об авторе, ни о людях, к которым она обращена, ни об исторических условиях, в которых она появилась. Традиционно она связывается с Книгами Аггея и Захарии и датируется персидским периодом. Эта связь подтверждается первой фразой Книги Малахии в 1:1, где, подобно Зах 9:1 и 12:1, текст книги называется «пророческое

слово». Считается также, что Книга Малахии была написана несколько позже Книг Аггея и Захарии, ближе ко времени реформы Ездры, когда первоначальное желание строить и восстанавливать город, описанное в Книгах Аггея и Захарии, сошло на нет, а внутри общины снова появилась небрежность в соблюдении заповедей ГОСПОДА.

О самом пророке ничего неизвестно. Можно говорить лишь о его связи с более древней традицией и о его особом внимании к левитам. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с дальнейшим развитием девтеронимической традиции. Более того, не исключено, что имя «Малахия» — вовсе не имя какого-то конкретного человека, поскольку на иврите, как отмечено в стихе 3:1, оно означает просто «мой посланник». Таким образом, не имея возможности сказать что-либо об авторе книги, мы вынуждены сосредоточиться на ее содержании.

Книга начинается с введения (ст. 1:1-5), основная мысль которого:

Возвеличился ГОСПОДЬ над пределами Израиля!  
(Мал 1:5б)

Речь в данном случае идет о правлении ГОСПОДА над ненавистными евреям эдомитянами, что заставляет нас вспомнить Книгу Авдия. Однако главное внимание автора обращено не на эдомитян, а на силу ГОСПОДА, требующую максимально серьезного к себе отношения, и на небрежность евреев как в отношении культа, так и в соблюдении социальных норм.

Основная часть Книги Малахии представляет собой собрание полемических пассажей, в каждом из которых содержится вопрос, заданный воображаемым собеседником, который не может ответить на него, и затем пророчество, служащее ответом на этот вопрос. Вопросы касаются нескольких тем, однако большинство из них связаны именно с небрежностью в отправлении культа, оскверняющей Иерусалим и делающей его непригодным для пребывания в нем ГОСПОДА. Основное внимание при этом уделяется

ответственности за соблюдение Торы, лежащей на левитах (2:5-7), и неверности жителей Иудеи (2:14).

Третья глава посвящена описанию эсхатологической надежды на приход ГОСПОДА в «день» ГОСПОДА, который станет днем суда. В ожидании суда пророк призывает людей к покаянию, причем делает это в терминах девтеронормической традиции (см. Втор 4:29-31; 30:1-10). Таким образом, в первой и второй главах мы видим перечисление грехов, за которые народ должен быть судим, а в третьей — призыв к покаянию. В стихах 3:16-18 описана община верных, спасенная ГОСПОДОМ. Эти стихи свидетельствуют о том, что весь текст, без сомнения, описывает соперничество и конфликты внутри после пленной общины.

Тема «дня ГОСПОДА» продолжается и в четвертой главе (в еврейском тексте это продолжение третьей). В стихах 4:1-3, продолжающих тему стихов 3:16-18, говорится об уничтожении «нечестивцев» и возвышении «праведников». Столь резкое и бескомпромиссное противопоставление в преддверии грядущего суда сохранилось и в Пс 1, где тоже идет речь о противоречиях среди членов после пленной общины, которые идут вразрез с ее подлинным назначением:

Потому не устоят нечестивые на суде,  
и грешники — в собрании праведных.  
Ибо знает ГОСПОДЬ путь праведных,  
а- путь нечестивых погибнет.  
(Пс 1:5-6)

Конец Книги Малахии (ст. 4:1-3) предположительно представлял собой завершение этого произведения на одной из стадий ее передачи. Однако к этим стихам были добавлены еще два фрагмента, взаимосвязь между которыми особенно красноречива:

1. Стих 4:4, в котором подчеркивается важность соблюдения «Торы Моисеевой», данной на горе Синай (эта же тема звучала в стихах 2:5-7).

2. Стихи 4:5-6, где говорится об Илии и пророческой традиции. Согласно древнееврейским представлениям, Илия

не умер, но был взят на небо (4 Цар 2:11). В последующей традиции сохранилось представление о том, что он жив и когда-нибудь снова придет на землю, чтобы совершить «перемену», описанную в стихе 3:7.

Трехчастная структура последней главы Книги Малахии — и всего корпуса Двенадцати Малых Пророков — очень интересна и важна. Противопоставление в первой части (4:1-3) «праведников» и «нечестивцев» очень важно для еврейской традиции в целом. Вторая часть заключения (4:4), говорящая о *Торе Моисеевой*, в соединении с третьей (4:5-6), связанной с *пророческой традицией*, символизируют «Закон и Пророков». Тора, прежде всего, говорит о необходимости *послушания*, и именно этому посвящена Книга Малахии. Суть же послания пророков — *надежда* на вмешательство в историю ГОСПОДА через Его посланника. В итоге две основные библейские темы, *послушание* и *надежда*, превращаются в символы двух частей библейского канона — «Закона и Пророков».

Последние стихи Книги Малахии (4:5-6), последние стихи библейского Пророческого канона, посвящены надежде. Фактически именно о надежде на лучшее будущее, следующее за разрушением Иерусалима и пленом, говорит каждый из авторов книг, входящих в раздел Поздних Пророков. Именно эта надежда становится основанием для зарождения иудаизма, ожидающего восстановления Храма, города и народа. Последние слова Книги Малахии о верности ГОСПОДУ заставляют вспомнить последнюю главу Второзакония, говорящую о завершении Торы (34:1-8), Моисее (34:10-12) и Иисусе Навине (34:9), новом лидере, передавшем веру Моисея молодому поколению. Повествование Торы завершается тогда, когда народ вот-вот должен войти в землю обетованную и живет в предчувствии исполнения обещания, данного ГОСПОДОМ. Подобным образом завершается и пророческая часть Библии. В этом сходство «Закона и Пророков», говорящих о надежде, которой еще только предстоит исполниться.

Для христианских читателей мы могли бы добавить еще три замечания. Во-первых, в христианской традиции Мал 4:5-6 заканчивается не только пророческий раздел, но и

весь Ветхий Завет. Можно сказать, что христианский канон, хотя и совершенно иным образом, нежели еврейский, завершается словами пророчества о надежде. Подобное завершение легко связать с приходом Иисуса и Иоанна Крестителя, «предтечи», подобного Илии (Мк 1:2-8) (Wink 2000). Во-вторых, эти слова Малахии цитируются (с некоторыми изменениями) в Евангелии от Луки, благодаря чему служение Иоанна Крестителя оказывается прямо связанным с возвращением Илии:

И многих из сынов Израилевых обратит к ГОСПОДУ Богу их; и предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить ГОСПОДУ народ приготовленный (Лк 1:16-17).

Более того, очевидно, что идеей «возвращения Илии» пронизано все Евангелие. Либо эта идея, действительно, занимала тогда все умы, либо первые христиане намеренно связали приход Иисуса с ожиданием Илии (см. Мф 11:14; 16:14; 17:3-12; 27:47-49).

В-третьих, особое внимание следует обратить на евангельский рассказ о Преображении (Мф 17:1-13, Мк 9:2-8, Лк 9:28-36). В нем Моисей и Илия упоминаются рядом с Иисусом. Моисей в данном случае олицетворяет *Тору* (как в Мал 4:4), Илия — *учение пророков* (как в Мал 4:5-6), Иисус же объединяет «Закон и Пророков», становится воплощением традиционных идей, содержащихся в литературе откровения, воплощением надежд Израиля.

Завершение пророческого канона словами Мал 4:4-6 было очень важным моментом для ранней Церкви, поскольку благодаря им появилась возможность показать глубокую и решающую преемственность между преданием об Иисусе и еврейской традицией. Более критический и дистанцированный подход позволяет увидеть, что приход Иисуса был воспринят как долгожданный ответ на ожидания Израиля, но это был всего лишь один из нескольких ответов. Другим стал иудаизм, возникший в результате деятельности Езд-

ры. Подобное многообразие ответов на ожидания народа стало возможным благодаря гибкости и неоднозначности этих ожиданий, запечатленных в пророческой литературе. Утверждения же о единственно верной традиции отдают авторитарностью. Более того, гибкость традиции позволяет говорить о том, что обещания Бога не просто исполняются, но результат этого исполнения превосходит любые наши ожидания и возможности. Такова сама суть богословия обетования: обещание предполагает исполнение, форма которого полностью зависит от воли Бога. Подобное завершение пророческого раздела Библии, безусловно, — риторический прием, имеющий, однако, глубокое богословское значение. Гибкость обетовании противостоит любой попытке умалить, контрастировать или подчинить себе будущее, всегда принадлежащее исключительно Богу, всегда остающееся даром божественной щедрости и милосердия.



# ГЛАВА 19

## ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ ПО ТЕКСТУ КНИГ РАННИХ И ПОЗДНИХ ПРОРОКОВ

В еврейской Библии в раздел Пророки входят восемь книг.

Четыре книги составляют первую часть, получившую название Ранние Пророки:

Книги — Иисуса Навина, Судей, Самуила, Царей (надо отметить, что Книга Руфь не относится к этому разделу в еврейской Библии).

Четыре книги составляют вторую часть, получившую название Поздние Пророки:

Книги — Исая, Иеремии, Иезекииля и Двенадцати Малых Пророков.

1. Четыре книги Ранних Пророков (Иисус Навин, Судьи, Самуила, Царей) представляют собой связный рассказ об истории Израиля с момента вхождения в землю обетованную до разрушения Иерусалима и начала плена. В христианской традиции эти книги называются «историческими». Разбирая их содержание, мы видели, что «пророческая литература» включала в себя повествования, которые в большей или меньшей степени можно назвать «историческими». «Пророческими» их делает особый подход к истории: события прошлого излагаются так, чтобы стало очевидно, что миром управляет ГОСПОДЬ, что необходимо соблюдать предписания Торы и что ГОСПОДЬ верен обещанию, данному Давиду. Более того, преобладающая среди исследователей гипотеза, согласно которой существует единая «девтерономическая история», предполагает использование

в этом пространном повествовании разнообразного материала древних традиций, переработанного в соответствии с определенными богословскими установками. Главную богословскую идею яхвизма можно было бы сформулировать следующим образом: Израиль поплатился жизнью в земле обетованной за несоблюдение заповедей Торы. Именно соблюдение заповедей было единственным условием обретения земли обетованной и жизни в ней.

Остается лишь разобраться, как канонический текст книг Ранних Пророков соотносится с пятью книгами Торы. Вне всяких сомнений, члены еврейской религиозной общины всегда воспринимали книги Ранних Пророков как самостоятельные, отличные от текста Торы.

Однако современные исследователи склонны рассматривать девять книг (Тора и Ранние Пророки) как единое последовательное повествование, сюжет которого охватывает исторические события от сотворения мира до вавилонского плена (Freedman 1991, 1-39). Данная гипотеза пренебрегает традиционным каноническим разделением текста на Тору и Пророков с целью осмыслить повествование как единое целое, увидеть некую историческую преемственность между *сотворением земли* ('erets) и *потерей земли* ('erets). Сторонники подобного целостного подхода, называющие этот текст «базовым историческим повествованием», отвергают как разные варианты деления текста, введенные предыдущими исследователями, так и членение текста на фрагменты, ставшее визитной карточкой анализа источников.

Тем не менее, даже работая с целостным текстом «базового исторического повествования», следует помнить о важности деления текста на две части, Тору и Пророков. Это деление важно не только из-за наличия канонических маркеров, но прежде всего из-за значительного поворота сюжетной линии. Тора рассказывает об обещании земли и о пути в землю обетованную. Фон Рад назвал этот сюжет «движением от обетования к его реализации» (Von Rad 1966, 1-78). Кульминация движения к земле обетованной — переход через Иордан. Рассказ о приходе Израиля к Иордану

изложен в начале Второзакония (см. Числ 33:48, Втор 1:5). Однако затем развитие сюжетной линии останавливается, уступая место длинному наставлению Моисея, занимающему всю Книгу Второзаконие. Переход же через Иордан, описанный в Ис Нав 3:14-17, превращается в подобие исхода:

И сказал сынам Израилевым: когда спросят в последующее время сыны ваши отцов своих: «что значат эти камни?», скажите сынам вашим: «Израиль перешел чрез Иордан сей по суше», ибо ГОСПОДЬ Бог ваш иссушил воды Иордана для вас, доколе вы не перешли его, так же, как ГОСПОДЬ Бог ваш сделал с Чермным морем, которое иссушил Господь, Бог ваш, пред нами, доколе мы не перешли его, дабы все народы земли познали, что рука ГОСПОДНЯ сильна, и дабы вы боялись ГОСПОДА Бога вашего во все дни (Ис Нав 4:21-24).

Таким образом, река Иордан оказывается не только важным географическим, но и литературно-богословским поворотным пунктом.

Основная тема книг Ранних Пророков (Иисус Навин, Судьи, Первая и Вторая Самуила, Первая и Вторая Царей) — история утраты земли обетованной, начавшаяся после пересечения Иордана. Они откровенно описывают упорное непослушание Израиля, приведшее в итоге к потере земли, — непослушание, о котором прекрасно сказано в Пс 105. Четыре части девтерономической истории, продолжая рассказ Торы о *даровании земли*, повествуют о ее *потере*. Две темы, обретение земли обетованной и утрата земли обетованной, представляют собой единый сюжет «базового исторического повествования». Однако пересечение Иордана как бы знаменует переход от одной темы внутри повествования к другой. Земля дается народу Израилеву исключительно по милости ГОСПОДА, но дается на определенных условиях, поставленных Дающим, которые народ не смог выполнить. В начале повествования общине дается повеление переселиться в новую землю (Быт 12:1); в конце истории община снова оказывается безземельной и снова начинает надеяться на исполнение прежнего обещания, сулящего новое обретение земли, предсказанное

в книгах Поздних Пророков. Очень показательно, что сюжет базового исторического повествования практически не затрагивает событий, происходивших после потери земли. Единственное исключение — стихи 4 Цар 25:27-30.

2. В книгах Поздних Пророков (Книги Исайи, Иеремии, Иезекииля и Двенадцати Малых Пророков) происходит переход к событиям, следующим за потерей земли. Двенадцать Малых Пророков — особый раздел, о котором следует говорить отдельно, поэтому прежде мы обратимся к обсуждению трех больших пророческих свитков — Исайи, Иеремии и Иезекииля, имеющих, несмотря на все различия, много общего. В частности, основная тема всех трех книг — суд и восстановление народа.

Книга Исайи, как отмечал Чайлдс, очевидным образом делится на две части: главы 1-39, описывающие «прежнее», подлежащее осуждению, и главы 40-66, описывающие «новое», связанное с восстановлением (Childs 1979, 325-338).

Структура Книги Иеремии не столь ясно выражена. Главы 1-20 говорят об «искоренении... и разрушении» (1:10). Материал же, касающийся «созидания и насаждения», структурирован менее четко и не представляет собой литературной последовательности. Однако мы можем особо выделить в тексте «книгу утешения» (гл. 30-31), повествовательную 32-ю главу и обетования из главы 33. Во всех этих фрагментах говорится о том, что у Израиля все-таки остается «будущность и надежда» (Иер 29:11). Кроме этого в тексте можно обнаружить (а) описание остатка, о котором говорится Варуху (гл. 45), (б) предсказание об упадке господствующих государств (гл. 46-51), особенно об упадке Вавилона (гл. 50-51), и (в) слова о царе из династии Давида, находящемся в плену (Иер 52:31-34). Таким образом, в Книге Иеремии, как и в Книге Исайи, звучат две основные темы: тема суда и тема надежды.

Книга Иезекииля построена симметрично: главы 1-24, говорящие об осуждении, и главы 25-48, говорящие о надежде, при этом в одной части делается акцент на отсутствии Бога среди своего народа, а в другой — на вновь обретенном присутствии, что указывает на священническую традицию.

Главное событие для всех трех текстов — разрушение города и Храма в 587 году до н. э. Вместе с тем все три текста, каждый на свой лад, обращаются к описанию будущего, главную роль в котором будет играть ГОСПОДЬ. В этой связи следует отметить, что хотя предостережения и проклятия, обращенные к правителям и элите Иерусалима и занимающие в трех книгах значительное место, звучат весьма остро и бескомпромиссно, в окончательной версии текста пророчество о суде больше не играет главной роли. В каждом случае пророчества о суде, несомненно, восходящие к подлинным проповедям пророков, превращаются в предисловие к рассказу о будущем, обещанном щедрым ГОСПОДОМ. Древнее представление о пророке как о человеке, исполненном «праведного гнева», верно лишь частично и несколько карикатурно, поскольку авторов пророческих книг в их окончательной форме волновало будущее, а не настоящее.

Если верно предположение о том, что основные темы трех книг Больших Пророков — суд и надежда, то следует задать вопрос о том, почему в процессе создания канона в него вошли три книги, говорящие, в общем-то, об одном и том же. Ответ на этот вопрос можно найти, изучив связь пророческих книг с Торой. Конечно, анализ источников, лежащих в основе текста Торы, очень затруднителен. Оставляя в стороне многие детали, на данный момент остающиеся нерешенными, более или менее точно можно говорить о двух традициях: священнической, зафиксированной в Четверок-нижии (Бытие — Числа), и девтерономической, к которой принадлежат и книги первых пророков (девтерономическая история). Помимо этих двух источников можно выделить третий, возможно, более ранний источник J, в котором Бог называется ГОСПОДОМ, начиная с Бытия.

Формирование этих источников, как теперь стало ясно, никак не связано с последовательным развитием израильской религии. Скорее, они сосуществуют, отражая определенные интерпретаторские тенденции, существовавшие в Древнем Израиле. Более того, и для пяти книг Торы, и для

пророческих книг, в частности, для Книг Исайи, Иеремии и Иезекииля, эти тенденции оказываются общими:

*Книга Иезекииля* очевидным образом связана со *священнической традицией Тору*.

В равной мере очевидна и связь *Книги Иеремии* с *девторономической традицией*.

Связь *Книги Исайи* с *Т-традицией* не столь очевидна. Однако можно предположить, что центральное для *Т* предание об Аврааме впоследствии оказалось связанным с преданиями о Давиде и Сионе, занимающими важное место в традиции Исайи.

Таким образом, можно увидеть, как пророческая традиция движется от осуждения к надежде в точном соответствии с «источниками» Тору, вне зависимости от того, повлиял ли материал Тору на пророческие книги или влияние было обратным. В любом случае связь между двумя частями представляет собой важный и многообещающий исходный пункт для интерпретации этих текстов. Взаимосвязь между Торой и Пророками многократно становилась предметом различных ветхозаветных исследований (Zimmerli 1965). Важно понимать, что две части канона объединяет не только последовательность расположения. Связь между ними гораздо более сложная. Знание о существовании нескольких «источников» в Торе и об их влиянии на текст пророческих книг помогает лучше понять описания божественного суда над Израилем, Иерусалимом и, что более важно, описание будущего, которому еще только предстоит осуществиться по воле ГОСПОДА. В пророческой литературе гораздо больше прямых размышлений о событиях плена, нежели в Торе. Вместе с тем нельзя сказать, что Тору эта проблема совершенно не интересует. И Тора и Пророки живо реагируют как на утрату народом Израилевым земли обетованной, так и на обещание ее нового обретения. 3. Свод Двенадцати Малых Пророков занимает в каноне совершенно особое место, поэтому заслуживает отдельного обсуждения. В данном случае остается актуальным давно ус-

тоявшийся метод историко-критического анализа. Как было показано выше, благодаря этому методу стало возможным говорить о трех пророках VIII века (Осия, Амос, Михей), трех пророках конца VII века (Наум, Аввакум, Софония) и трех пророках начала персидского периода (Аггей, Захария и Малахия). Что касается Книги пророка Авдия, то она предположительно датируется персидским периодом, о времени же создания Книг Ионы и Иоилия сказать практически вообще ничего нельзя. Таким образом, мы видим, что книги Двенадцати Малых Пророков расположены в хронологическом порядке. Более того, мы видим, что тема *предостережения и осуждения*, звучащая в первых книгах, в последних сменяется темой *надежды и восстановления*. То есть, кроме хронологического принципа, подобный порядок книг объясняется богословской концепцией осуждения и надежды.

В последние годы стало ясно, что подобные историко-критические выводы очень важны, но тем не менее они не содержат ответов на все вопросы, связанные с текстом. Ученые нового поколения стремятся выйти за рамки исторической критики, пытаясь понять, как именно самостоятельные и совершенно разные произведения были объединены в одну книгу. С одной стороны, ученые заметили, что древний текст каждой из книг был переработан в соответствии с потребностями общины, переживающей кризис в более поздний период. С другой, — они стали рассматривать книги Двенадцати пророков как единый канонический текст с единой идеей. Подобные исследования только начались и еще очень далеки от завершения. Но и теперь очевидно, что по крайней мере некоторые из элементов, составляющих свиток Двенадцати пророков, формировались на основе уже знакомых нам тем суда и восстановления, так что пророки VIII века сосредотачиваются в большей степени на суде, а пророки персидского периода — на надежде. А поскольку надежда есть «уверенность в невидимом» (Евр 11:1), неудивительно, что слова о надежде превращаются в апокалиптику, то есть в ожидание, которое невозможно выразить в исторических категориях.

Как и Книги Исайи, Иеремии и Иезекииля, книги Двенадцати Малых Пророков представляют собой размышление о кризисе 587 (или, в Северном царстве, 721) года и дают надежду на восстановление после кризиса. В процессе развития традиции этот пестрый по содержанию материал обрел определенную богословски обусловленную последовательность. В то же время надо понимать, что далеко не весь материал вписался в эту новую общую богословскую схему полностью. В ходе создания единой традиции предшествующие тексты удалось переработать лишь частично. В результате процесс создания традиционного текста превратился в своеобразную борьбу между уже существующими текстами и их более или менее искусственными интерпретациями, обусловленными потребностями складывающегося канона. Результат усилий создателей канона не следует переоценивать, понимая, что присущее им восприятие материала было обусловлено определенными историческими обстоятельствами и далеко не исчерпывает реального содержания текстов. Плодом их деятельности стало литературное произведение, представляющее собой порой не очень гладкое соединение *древних материалов*, несущих собственное послание, и *интерпретаций*, придавших текстам совершенно иное звучание.

Еврейское историческое сознание определяется двумя факторами: *пленение* и *исход* из плена. Вавилонский плен оказал колоссальное влияние на самоидентификацию Израиля, а историческая реальность плена приобрела значимость парадигмального события для Израиля (Voegelin 1956). Однако впоследствии восприятие реальных исторических событий полностью определялось представлением о том, что и за рассеянием, и за собиранием стоял ГОСПОДЬ (как в Зах 10:9-10). Исторические факты были по-прежнему важны, но гораздо важнее оказалась вера в то, что именно ГОСПОДЬ рассеял, а затем собрал свой народ. Книги Двенадцати пророков, как, впрочем, и вся пророческая литература, представляют собой попытку объяснить превратности судьбы проявлением воли ГОСПОДА. Рольф Рендторф, говоря об этих книгах, назвал описание дня ГОСПОДА их



основной темой, раскрывающей характер ГОСПОДА. Он писал следующее:

В этой работе я старался выделить темы или концепции, общие для всех двенадцати книг. Очевидно, одна из таких преобладающих тем — День Господа. Главный вопрос заключается в том, намеренно ли эта тема вводится во все книги. Композиционный анализ книг Иоилиа, Амоса и Авдия может дать ответ на этот вопрос. Сравнивая три книги, можно обнаружить множество общих элементов. Например, слова о покаянии и спасении, связанные с Днем Господа... Слово «день», отдельно или в словосочетаниях, встречается в этих стихах очень часто, благодаря чему у читателя книг Двенадцати Малых Пророков оно начинает ассоциироваться именно с Днем Господа. Однако окончательная версия текста далека от единства; напротив, в книгах Двенадцати пророков существуют целый ряд разногласий и даже противоречий, присущих всей еврейской Библии в целом (Rendtorff 2000, 86).

Таким образом, «день Яхве», время утверждения власти ГОСПОДА, оказывается днем *ужаса и разрушения*:

Близок великий день ГОСПОДА,  
близок, и очень поспешает: уже  
слышен голос дня ГОСПОДНЯ;  
горько возопиет тогда и самый храбрый!  
День гнева — день сей,  
день скорби и тесноты, день  
опустошения и разорения,  
день тьмы и мрака,  
день облака и мглы,  
день трубы и бранного крика  
против укрепленных городов  
и высоких башен.

(Соф 1:14-16)

Но этот же «день» оказывается временем *собрания*:

И ГОСПОДЬ будет Царем над всею землею; в тот день  
будет ГОСПОДЬ един, и имя Его едино. Вся эта земля  
будет, как равнина, от Гаваона до Реммона, на юг от  
Иерусалима,

который высоко будет стоять на своем месте и населится от ворот Вениаминовых до места первых ворот, до угловых ворот, и от башни Анамеила до царских точил. И будут жить в нем, и проклятия не будет более, но будет стоять Иерусалим безопасно (Зах 14:9-11).

В этих описаниях «дня ГОСПОДА» весь жизненный опыт Израиля оказывается связанным с властью ГОСПОДА. В последний день ГОСПОДЬ «будет един и имя Его — едино» (Зах 14:9). В соответствии со сквозным сюжетом Двенадцати пророков, возвышение ГОСПОДА завершается возведением Храма в Иерусалиме. У Иерусалима нет будущего, отдельно-го от ГОСПОДА, но и величие ГОСПОДА полностью зависит от благополучия жителей города, о которых Он ревнует. В последних книгах все более отчетливо начинает звучать тема покаяния, послушания и надежды. Иначе и быть не может, поскольку мир очень тесно связан с ГОСПОДОМ, ведущим Израиль через все потери к благополучному будущему. Все эти темы появляются уже в традиции, связанной с Моисеем, а затем с Иисусом Навином, книга которого открывает пророческий раздел Библии:

Только будь тверд и очень мужествен, и тщательно храни и исполняй весь закон, который завещал тебе Моисей, раб Мой; не уклоняйся от него ни направо ни налево, дабы поступать благоразумно во всех предприятиях твоих. Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно. Вот Я повелеваю тебе: будь тверд и мужествен, не страшись и не ужасайся; ибо с тобою ГОСПОДЬ Бог твой везде, куда ни пойдешь (Ис Нав 1:7-9).

Вера в полное подчинение исторических событий воле ГОСПОДА сохраняется во всех пророческих книгах, вплоть до последнего призыва пророка Малахии *соблюдать заповеди Торы* (Мал 4:4) и *верить в благополучное будущее* (Мал 4:5-6).

# ГЛАВА 20

## ПИСАНИЯ

Третья часть еврейского библейского канона — Писания. Это название, по-видимому, отражает (а) осознание того, что иудаизм превращается в религию книги в неблагоприятных исторических условиях; (б) признание того, что редакторы и переписчики этих свитков в большинстве своем были книжниками, хранившими древние традиции и комментировавшими их.

Мудрецы были основной социальной группой того периода. Они всячески заботились о благочестии, их богословские взгляды были близки девтеронимической традиции, они были тесно связаны с основными религиозными и государственными институтами и имели непосредственное отношение к священным текстам, хранили и комментировали их. Именно на этой группе фокусируется социальный анализ текста Писаний. Несмотря на то, что жанровое и содержательное разнообразие текстов не позволяет создать простой и последовательной реконструкции «движения мудрости» после пленного периода, тем не менее ясно, что мудрецы оказали колоссальное влияние на все сферы жизни, особенно на формирование общины книги (Morgan 1990, 55).

Перечень книг, составляющих раздел «Писания», дает прекрасную характеристику иудаизма, нашедшего отражение в этой третьей части канона.

История создания книг, вошедших в раздел «Писания» до последнего времени вызывает много споров. Даже по поводу времени канонического оформления этого раздела нет единого мнения. Традиционно кодификацию связывают с деятельностью «собора в Ямнии (Явне)», но сегодня

ученые сомневаются не только во времени и характере деятельности этого собора, но и в историчности самого события. Процесс признания этих книг нормативными отражал определенную нестабильность в еврейской общине. Так, греческий перевод книг, входящих в раздел «Писания», в отличие от Торы и Пророков очень свободен, точнее сказать, следует совершенно другой текстуальной традиции, нежели еврейский канонический текст. Подобная вариативность свидетельствует о достаточно вольном обращении с текстом этих книг, из чего следует, что они не обладали тем же догматическим авторитетом, что и Тора Моисея (об этом см. Втор 4:2; 12:32). Более того, книгам третьего раздела Библии чужда строгость писаний Моисея. Текст создавался и передавался в тех условиях, когда обстоятельства требовали от еврейской общины максимальной гибкости и высокой степени творческого воображения.

Третья часть канона, без сомнения, отличается пестротой состава. Тем не менее к ней следует относиться как к значительному явлению творчества в рамках канона. В качестве наиболее интересных из известных мне исследований можно было бы назвать работу Донна Морган 1990 года *Между текстом и общиной: Писания в канонической интерпретации* (D. Morgan *Between Text and Community: «Writings» in Canonical Interpretation*), которую я всячески рекомендую читателям. Морган говорит о трех особенностях этой части.

1. То, что я характеризовал как «пестроту состава», Морган справедливо называет *многообразием*. Книги третьей части действительно отличаются жанровым и тематическим разнообразием, отражая все многообразие иудаизма. Традиционный взгляд на иудаизм периода Второго Храма, — пожалуй, наиболее поддерживавшийся христианским богословием, — представлял его как «нормативный иудаизм», созданный в результате законнической реформы Ездры. Иными словами, это религия «Закона», не представляющая для христиан интереса. Однако со временем стало очевидно, что иудаизм в период зарождения христианства был очень живым, сложным по составу и обладал огромным интерпре-

таторским потенциалом. Именно поэтому создатели «Священного Писания» того периода стремились сделать его воплощением присущего иудаизму многообразия (Stone 1980). (Так обстоит дело и с Торой, которая несет в себе следы многообразия. Только в данном случае в единое Моисеево предание были вплетены голоса разных традиций.) Изучая тексты третьей части еврейского канона, читатель может увидеть, что каждое произведение, вошедшее в это более или менее нормативное собрание, содержит традиции и интерпретации, имевшие важное значение для той или иной части находившейся в процессе становления общины. Судя по всему, запечатленные в текстах идеи воспринимались их авторами и редакторами настолько серьезно, что ни при каких обстоятельствах не могли быть опущены. Получившееся в итоге собрание объединило самые разные тексты, являясь своего рода демонстрацией плюрализма мнений в иудейской среде того периода.

2. Морган прекрасно продемонстрировал *диалогическую преемственность* текстов Писаний по отношению к традициям Торы и Пророков. Эта диалогическая преемственность очень важна, поскольку, по мнению Моргана, пиетет по отношению к древней традиции — единственное, что объединяет книги третьей части:

Говоря о герменевтических методах, применяемых в текстах Писаний по отношению к текстам Торы и Пророков, невозможно выделить какой-либо общий подход, который бы разделялся всеми и стал преобладающим. Представители всех течений и групп, существовавших внутри иудаизма в послевоенную эпоху, старались понять, что именно позволяет сохранить веру в трудные времена. Ответ на этот вопрос все они искали в тексте Торы и Пророков, однако каждая из группировок предлагала свою социальную и богословскую интерпретацию этих текстов. Общим было только очень серьезное отношение к авторитету основополагающих текстов.

Хотя мы полагаем, что функция и смысл книг из раздела «Писания» проясняются, если рассматривать их как коллек-

тивный ответ еврейской общины того периода на учения Торы и Пророков, вместе с тем надо помнить о том, что в объединении этих текстов нет никакой концептуальной системы. Иными словами, нет ни «системы», ни герменевтической парадигмы, подходящей для этих текстов. В них всегда находится нечто, не вписывающееся в строгие рамки системы, разрушающее все наши попытки синтезировать и объяснить их. Этот факт напрямую связан как с историческими обстоятельствами, в которых формировались эти тексты, так и с их литературными особенностями. Как бы ни был упорядочен раздел «Писания», разнообразие входящих в него текстов красноречиво свидетельствует об отсутствии консенсуса, о неспособности представителей разных религиозных групп прийти к единому мнению по поводу основных положений иудаизма того времени. Отсутствие консенсуса и постоянный диалог с основной традицией стали истинным богословским и герменевтическим даром Писаний последующим сообществам, связанным с Библией (Morgan 1990, 71, 40).

3. Писания находятся в отношениях диалога не только с предшествующими традициями, но и со всем *культурно-историческим контекстом*. В результате вавилонского плена, положившего конец политической независимости Израиля и приведшего к появлению еврейской диаспоры, а также вследствие культурной гегемонии греков, сменившей сравнительно мягкую персидскую гегемонию, еврейская община стала очень раздробленной. В этих условиях для поддержания еврейской самоидентификации и для продолжения работы над созданием канона требовались незаурядная смелость и определенная комментаторская гибкость. Каждая из еврейских общин справлялась с этими задачами по-своему.

Если рассматривать раздел «Писания» как нечто целостное, невозможно даже помыслить о том, что еврейская община того периода была однородной, с четкой системой взглядов. Напротив, Книга Псалмов, судя по всему, отражает чаянья мудрецов, а также людей, участвовавших в создании общины; красочные истории тоже восходят к кругу мудрецов, и

т. д. Книги третьего раздела еврейской Библии представляют собой яркий пример взаимовлияния между общинами диаспоры и Палестины, а также между общественными деятелями Иерусалима и религиозными наставниками диаспоры (Morgan 1990, 53).

*Многообразие, диалог с традицией и диалог с контекстом* — эти принципы позволяют рассмотреть текст книг Писаний более или менее целостно. Мне лично кажется возможным разделить материал Писаний на четыре группы.

1. Три больших книги — Книга Псалмов, Книга Иова и Книга Притчей — представляют собой литургико-философское рассуждение об установленном Богом миропорядке. В них поднимается вопрос теодицеи, ответ на который можно обнаружить в хвалебных гимнах и плачах.

2. Пять свитков Мегиллот (Песнь Песней, Книга Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Книга Есфирь) — пять совершенно разных текстов, каждый из которых занял свое место среди праздничных чтений. Именно литургический календарь стал основой жизни еврейской общины и обеспечивал вхождение в нее (Neusner 1987).

3. Книга Даниила с входящим в нее апокалипсисом появилась в каноне, по-видимому, в результате компромисса. Создатели канона пытались удалить из списка священных книг все апокалипсисы. Из огромного множества апокалиптических текстов в канон вошла только эта книга (а также последняя часть Книги Захарии). Какой бы ни была причина, факт остается фактом: Книга Даниила оказалась внутри канона, тогда как все остальные апокалипсисы оказались из него изъятыми. В своей нынешней форме Книга Даниила содержит квинтэссенцию надежд, описанных в еврейской Библии, надежд, благодаря которым евреи могли чувствовать себя смелыми и свободными. В то время как Книга Псалмов, Книга Иова и Книга Притчей ставят проблему теодицеи, Книга Даниила дает надежду, свидетельствует об уверенности в триумфе ГОСПОДА над всеми врагами Иерусалима и прочими силами зла, посягающими на Его творение.

4. Завершают третью часть «исторические книги»: Езд-ры, Неемии и Первая и Вторая книги Хроник\*. Безусловно, эти книги не историчны в современном смысле этого слова. Они историчны не более, чем вся девтеронимиче-ская история, продолжением которой они являются. Четыре книги: Книги Ездры, Неемии, Первая и Вторая книги Хроник, — содержат определенные богословские представления о том, каким должен быть иудаизм. Важно понять, однако, что какой бы влиятельной ни была выраженная в них позиция, она не могла стать и не стала преобладающей в третьей части канона, поскольку помещена здесь рядом с другими книгами, упомянутыми выше. Интересно, что в соответствии с хронологией Книги Ездры и Неемии должны были бы располагаться в каноне после Книг Хроник. Об этом свидетельствует и цитирование 2 Пар 36:23 в 1 Езд 1:2-3. За изменением порядка стоит, по-видимому, идея редакторов завершить третью часть канона и всю еврейскую Библию эдиктом Кира Персидского, разрешающим евреям возвратиться домой из плена (2 Пар 36:22-23). То есть весь канон завершается известием о начале восстановления. Для евреев, в сознании которых постоянно присутствует мысль о плене, всегда остается актуальной весть о возвращении домой, напоминание о земле, обещанной ГОСПОДОМ. Всегда актуально звучит свидетельство о том, что даже в условиях чужеземного гнета еврейский народ сохраняет собственную самобытность.

Эти четыре группы текстов говорят об активном творческом процессе внутри иудаизма, развивавшемся в нескольких направлениях в зависимости от разных обстоятельств. Столь разнообразные проявления творчества свидетельствуют о том, что иудаизм признал необходимость гибкости, никогда не поступаясь, однако, самой сутью своих богословских взглядов. В отличие от меня, Морган предлагает пяти-

В Септуагинте, а также в зависящих от нее переводах Библии, Книге Ездры соответствует Первая книга Ездры, а Первой и Второй книгам Хроник - Первая и Вторая книги Паралипоменон. - *Прим. ред.*



частное деление текстов заключительной части канона. Он говорит о пяти категориях текстов, одинаковых для Торы, Пророков и Писаний (Morgan 1990, 72, 85):

1. Литература премудрости (Книги Иов, Притчей, Екклесиаст, Песнь Песней)
2. Литургические тексты (Книга Псалмов, Плач Иеремии)
3. Исторические тексты (Книги Ездры, Неемии, Первая и Вторая книги Хроник)
4. Апокалиптическая литература (Дан 7-12)
5. Дидактические тексты (Книги Руфь, Есфирь, Дан 1-6)

Различия между предложенным мной четырехчастным делением и пятичастным делением Морган не столь велики, кроме, пожалуй, того, что Морган в своей систематизации пренебрегает расположением текстов в каноне. Как бы то ни было, основными характеристиками текстов по-прежнему остаются *многообразие* и *диалогичность*.

Несколько отклоняясь от разговора о теме, направленности и внутреннем содержании текстов третьей части канона, я хотел бы сказать несколько слов о «герменевтике свидетельства» Поля Рикёра. По его мнению, свидетельство — основной способ выражения ветхозаветной эпистемологии (Ricoeur 1980, 119-134; Brueggemann 1997, 117-145слл.). Он говорил о нескольких типах свидетельства, представленного в текстуальной традиции:

1. Пророческий дискурс.
2. Повествовательный дискурс.
3. Учительный дискурс.
4. Дискурс премудрости.
5. Дискурс псалмов.

Меня глубоко поразило сходство наблюдений Рикёра с наблюдениями Морган и моими собственными применительно к разделу «Писания». Можно утверждать, что третья часть канона представляет собой своеобразное многоплано-

вое свидетельство о Боге, стоящем в центре еврейской религии, и общине, связанной с Богом особыми узами. По наблюдениям Джека Майлза, в последних книгах третьей части еврейского канона Бог по большей части безмолвствует или вообще отсутствует (Miles 1995; см. Friedman 1995). Однако затем оказывается, что, несмотря на безмолвие и отсутствие, Бог показывает себя как того, Кто зависит от «ответа» Израиля. «Ответ», описанный в книгах третьей части канона, заключается в том, что община, ставшая в политическом отношении маргинальной, но сохранившая приверженность своим религиозным принципам, продолжает жить, несмотря на постоянную угрозу, и ГОСПОДЬ продолжает участвовать в ее жизни. Согласно канонической традиции, этот «ответ» оказывается *откровением* того самого Бога, который описан в данном Израилем «ответе».

# ГЛАВА 21

## КНИГА ПСАЛМОВ

**Е**сли великий немецкий библеист Герхард фон Рад прав и великая поэзия Книги Псалмов, Книги Иова и Екклесиаста представляет собой «ответ» на чудесные действия Бога Творца и Бога, заключившего Завет, неудивительно, что именно Книга Псалмов открывает третью часть канона — Писания (von Rad 1962, 355-459). Собрание псалмов — квинтэссенция религиозных представлений Израиля, обращающегося к ГОСПОДУ сквозь боль со словами уверенности и свидетельствующего о чудесах, творимых Им в мире. Книга Псалмов — древнейшее зеркало, в котором отразилась жизнь еврейской общины в общении с ГОСПОДОМ. Запечатленный в псалмах образ на протяжении многих веков оставался образцом богослужения как для синагоги, так и для христианской Церкви (Holladay 1993).

В современной версии Книга Псалмов включает пять «книг» (Пс 1-40; 41-71; 72-88; 89-105 и 106-150). Каждая «книга» завершается хвалой Богу, а все собрание — собранием славословий в псалмах 144-150. Подобную структуру книга обрела именно в результате канонического оформления. По-видимому, она ориентируется на «Пятикнижие Моисеево», то есть Тору, благодаря чему сам текст пяти частей также оказывается связанным с Торой. Тем не менее необходимо понять, как именно эти отдельные части соединяются в единое целое, образуя Книгу Псалмов.

Без сомнения, в основе сборников псалмов, входящих в книгу, лежат гораздо меньшие по объему собрания, написанные самыми разными людьми в самое разное время. Например, Пс 119-133 называются «Песни восхождения» и

представляют собой небольшой сборник песнопений, использовавшихся при богослужении. *Не* 72-82 связаны с именем Асафа, тогда как Пс 83, 84 и 87 — с сынами Кореевыми (Goulder 1982). Возможно, эти собрания исполнялись разными хорами, существовавшими в персидский период. Каждый из хоров мог иметь собственные богослужебные правила или сборники гимнов, ставшие впоследствии частью общего собрания (2 Пар 25). Эти небольшие собрания имеют очень долгую историю. Входящие в них материалы были заимствованы из еще более древних собраний, возможно, из других культур, благодаря чему Книга Псалмов унаследовала огромный культурный пласт со сравнительно поздно вошедшей в него израильской составляющей (Miller 1994, 5-31). Таким образом, Книгу Псалмов можно рассматривать как результат длительной работы по собиранию, отбору и редактированию, в ходе которой множество разных поэтических произведений были соединены в ряд небольших коллекций, подходящих для чтения или исполнения в самых разных обстоятельствах, а позже — в пять книг, составивших современную Книгу Псалмов. Любой человек, имеющий сведения о том, как составлялись христианские богослужебные книги, легко сможет представить себе процесс создания Книги Псалмов, отчасти намеренный, отчасти спонтанный, безусловно, не обошедшийся без споров и определенных политических компромиссов. В итоге Книга Псалмов превратилась в свидетельство длительного поэтического поиска, попыток облечь религиозные принципы Израиля в художественную форму, на которую, однако, сильное, если не решающее, влияние оказали вполне определенные богословские взгляды и идейные установки. Этот текст в его конечной форме стал своеобразным достижением, в котором самые разные традиции последовательно переплелись в ставшее общепринятым единое поэтическое и богословское целое.

Исследователи и интерпретаторы Книги Псалмов двигались несколькими путями. Прежде всего, они старались подобрать для каждого псалма *определенный исторический контекст*. Подобный подход не очень продуктивен, поскольку

ку из всего собрания лишь Пс 136 можно с уверенностью связать с конкретными историческими обстоятельствами. Говоря об историческом контексте, прежде всего следует обратить внимание на заголовки, связывающие псалмы с различными событиями из жизни царя Давида (Childs 1971). (Пс 50 — яркий тому пример: он связан с историей об Урии и Вирсавии.) По мнению ученых подобные «заголовки» не следует воспринимать как указания на реальный исторический контекст, поскольку на самом деле они представляют собой элемент переосмысления содержания того или иного псалма членами общины, жившими гораздо позже царя Давида. То же самое можно сказать и про заголовок «Псалом Давида» перед Пс 3, 4, 5 и др. Он ни в коей мере не служит указанием на автора текста. Скорее эту формулу следовало бы перевести словами «для Давида» или «царя», поскольку они могли быть частью царского церемониала.

Второй способ интерпретации псалмов, распространенный в христианской традиции, — *христологический*, состоящий в соотнесении их с жизнью Иисуса Христа. При этом считается, что Иисус как бы произносит тот или иной псалом, как в случае с Пс 21, либо скрывается за образом «праведного страдальца» или «царя», как в Пс 2. В первые века существования христианства подобные комментарии воспринимались очень серьезно. Яркий пример — комментарии блаженного Августина. Но по мере становления библейской критики стало ясно, что происхождение псалмов никак не связано с Иисусом. Однако этот факт не исключает второго варианта «христологической» интерпретации, рассматривающей псалмы в контексте других ветхозаветных книг. Значительное внимание этому подходу уделял в своих сочинениях Дитрих Бонхёффер (Bonhoeffer 1970; см. Miller, 2000, 345-354).

Таким образом, ни «исторический», ни «мессианский» способы прочтения текста псалмов не выдерживают критики. Единственное, что остается, — обратиться к работам Германа Гункеля, ученого начала XX века, внесшего значительный вклад в изучение Книги Псалмов. По его мнению,

все собрание псалмов содержит ограниченное число риторических клише (жанров), отражающих определенный социальный контекст: *жанр и социальный контекст* оказываются взаимосвязанными. В итоге вместо того, чтобы стать примером свободной, наполненной инновациями речи, псалмы оказались в высшей степени стилизованными и предсказуемыми по форме произведениями. Они построены по модели устных произведений, распространенных в традиционных обществах, их клише построено на чередующихся повторах, и их главная цель — определенным образом оформлять и поддерживать жизнь общины.

В соответствии с этим, *исследование жанровой специфики* псалмов не является предметом соглашения или личных предпочтений исследователя, который может заниматься им, а может и полностью его игнорировать. Скорее, анализ жанров — та *основа*, без которой точное исследование текста вообще невозможно. Именно на этой основе должно строиться все остальное (Gunkel, Begrich 1998, 5).

Изучая Книгу Псалмов, необходимо обращать внимание на разнообразные риторические модели, в которые облекается содержание текста, отражающего определенный исторический контекст. Эти модели могут быть самыми разнообразными с художественной точки зрения, но все же их можно разделить на несколько типов. Для того чтобы понять псалмы, надо иметь в виду, что они с момента своего создания предназначались для использования религиозной общиной, и потому пытаться датировать отдельные псалмы или устанавливать их авторов по большей части не имеет смысла. В этом отношении они в чем-то сходны с негритянскими «спиричуэлле» (духовными песнопениями), которые не имеют ни автора, ни места создания, однако их возникновение неразрывно связано с общиной, в жизни которой их звучание снова и снова становилось актуальным.

В своей работе Гункель говорил о нескольких жанрах псалмов (Gerstenberger 1974; Anderson 1983, 239-242). Мы назовем лишь основные.

1. *Гимны.* Фактически само слово *псалом* означает «гимн», пышное восхваление, посвященное либо самому ГОСПОДУ, либо Его действиям. Яркий пример — Пс 116, состоящий всего из двух стихов, представляющих собой две части.

(а) *Призыв* к славословию, содержащий обращение к народам:

Хвалите ГОСПОДА, все народы,  
прославляйте Его, все племена.  
(Пс 116:1)

(б) *Повод* для восхвалений, в данном случае — милость ГОСПОДА:

Ибо велика милость Его к нам,  
и истина ГОСПОДНЯ вовек. Аллилуйя.  
(Пс 116:2)

Слова «хвалите ГОСПОДА» — типичное начало гимна. В литургической практике эта модель может расширяться бесконечно. Так, в Пс 146:16-6, 8-11, 13-20 мы встречаем пространный перечень *поводов* для восхваления ГОСПОДА. При этом каждая часть начинается *призывом* к хвале (ст. 1а, 7, 12), а весь текст заканчивается хвалебной формулой стиха 20.

2. *Общинный плач.* Гимнам, обыкновенно содержащим радостные славословия, противопоставлены общинные плачи. Этот жанр мог зародиться во время одного из общественных кризисов, таких как засуха или поражение в войне. В Книге Псалмов примером плача служат Пс 73 и 78, в которых описывается разрушение Храма в Иерусалиме — главный из общественных кризисов в эпоху Ветхого Завета. В Пс 73, например, можно выделить три характерных риторических элемента.

(а) *Описание несчастья*, по-видимому, служащее для того, чтобы привлечь внимание ГОСПОДА и побудить его вмешаться в ход истории (ст. 4-11):

Рыкают враги Твои среди собраний Твоих;  
поставили знаки свои вместо знамений [наших];  
показывали себя подобными поднимающему вверх  
секиру на сплетшиеся ветви дерева; и  
ныне все резьбы в нем в один раз  
разрушили секирами и бердышами.

(Пс 73:4-6)

(б) *Прославление* силы и могущества ГОСПОДА с целью заставить Его начать действовать в ситуации, когда сам Израиль оказывается совершенно беспомощным (ст. 12-17):

Боже, Царь мой от века,  
устраивающий спасение посреди земли!  
Ты расторг силою Твоею море,  
Ты сокрушил головы змиев в воде;  
Ты сокрушил голову левиафана,  
отдал его в пищу людям пустыни.

(Пс 73:12-14)

(в) Несколько раз повторенное *прошение* о вмешательстве ГОСПОДА (ст. 18-23):

Восстань, Боже, защити дело Твое,  
вспомни всedневное поношение Твое от безумного.  
(Пс 73:22)

Каждая из этих частей, описание ситуации, прославление и прошение, может быть значительно расширена.

3. *Личный плач*. Этот жанр наиболее часто встречается в Книге Псалмов. В псалмах этого жанра мы слышим обращенный к ГОСПОДУ с просьбой о помощи голос одинокого человека, переживающего несчастье (болезнь, смерть или заточение). Произведения этого жанра могут приобретать разные формы, однако Пс 12 служит ярким образцом набора элементов, обычно присутствующих в такого рода плачах (Westermann 1965, 64слл.).

(а) *Жалоба*, описывающая несчастья, причиной которых называется сам ГОСПОДЬ:



Доколи, ГОСПОДИ, будешь забывать меня  
вконец, доколе будешь скрывать лице Твое от  
меня?

Доколе мне слагать советы в душе  
моей, скорбь в сердце моем день  
и ночь?

Доколе врагу моему возноситься надо мною?  
(Пс 12:1-2)

(б) *Просьба*, призывающая ГОСПОДА вмешаться:

Призри, услышь меня, ГОСПОДИ Боже мой!  
Просвети очи мои.  
(Пс 12:3а)

(в) Перечисление *причин*, говорящих о том, почему  
ГОСПОДЬ должен вмешаться:

Да не усну я [сном] смертным; да  
не скажет враг мой: «я одолел его».  
Да не возрадуются гонители мои, если я поколеблюсь.  
(Пс 13:36-4)

(г) *Радостная уверенность* в благополучном завершении  
бедствий и обещание восславить ГОСПОДА:

Я же уповаю на милость Твою;  
сердце мое возрадуется о спасении Твоем;  
воспою ГОСПОДУ, облагодетельствовавшему  
меня.  
(Пс 12:5-6)

Читая плачи, исследователи обыкновенно обращают внимание на драматическую, довольно резкую перемену тона: «жалобы» сменяются «хвалениями»:

По-моему, во всем Ветхом Завете невозможно или почти невозможно обнаружить плач или прошение «в чистом виде». В псалмах мы видим постоянное противопоставление прошений и хвалы. Вопль, обращенный к Богу, никогда не бывает просто прошением. Он всегда оказывается чем-то средним между прошением и хвалой. Даже по природе своей он не может быть *только* сетованием или плачем. Он всегда представляет собой переход от мольбы к восхвалению (Westermann 1965, 75).

Тот факт, что жалобы и прошения внутри одного псалма могут превратиться в хвалу, сильно повлиял на все псалмы: славословием завершаются все плачи, и именно плач становится началом песни хваления (Westermann 1965, 79).

Именно этот переход — главная тема псалмов, обсуждаемая в данном исследовании. *Псалмы содержат не просто моления, но моления, которые были услышаны. Это не просто плачи, но плачи, превратившиеся в хвалу* (курсив оригинала; Westermann 1965, 80).

Переход от «жалобы» (включая сетования и просьбы) к «хвале» не всегда легко поддается объяснению. Согласно доминирующей научной гипотезе, в момент «перехода» (как в Пс 13 от стиха 4 к стиху 5) облеченный властью служитель Храма произносит исполненное силы пророчество о спасении, сходное с пророчеством Исаии, начинающееся со слов «не бойся» в 43:1:

Ныне же так говорит ГОСПОДЬ,  
сотворивший тебя, Иаков,  
и устроивший тебя, Израиль:  
не бойся, ибо Я искупил тебя,  
назвал тебя по имени моему; ты Мой.

Эти слова, воспринимающиеся как прямая речь ГОСПОДА, изменяют реальность, окружающую несчастного, вдохновляя его на слова хвалы:

Каждый раз, сталкиваясь в тексте с личным плачем, нужно помнить о том, что на самом деле речь может идти не только о человеке, обращающемся со своей жалобой или прошением к Богу и «изливающим» перед ним сердце, но и о пророчестве спасения. Оно появляется посреди псалма, начиная его новую часть, исполненную надежды (Westermann 1965, 65).

В 3-й главе Плача Иеремии и в Пс 34 можно обнаружить речь Бога, очень характерную как для Ветхого Завета, так и для Нового. Обычно ее называют пророчеством о спасении, хотя это определение возникло уже в наше время.

Слова Бога передаются через посредника или пророка, который играет ведущую роль в провозглашении спасения и освобождения. В своей основе они являются завершением, и именно так мы и будем их воспринимать...

Центр пророчества о спасении, его ключевые слова — простой призыв «*Не бойся*». Они присутствуют в большинстве пророчеств спасения и считаются их характерной чертой. В Плаче 3:57, как уже отмечалось выше, слова «не бойся» звучат в ответ на просьбу о помощи:

Ты приближался, когда я взывал к  
Тебе, и говорил: «не бойся».

Часто эти слова облекаются в поэтическую форму и звучат как «не будь смятен» или «не унывай». Эти заверения перформативны, поскольку способны избавить человека, вызывающего к Богу, от страха и беспокойства, вызванных страданиями. Снова и снова авторы псалмов говорят о страхе смерти, об ужасе, разъедающем сознание и сердце человека перед лицом врагов. Выражая доверие Богу или исполняя песнь благодарности, страдалец свидетельствует о своей вере в могущество этих слов, способных подавить его страх (Miller 1994, 141-142, 144).

Переход от жалоб к хвале обычно связан с осознанием связи между ГОСПОДОМ и молящимся:

Можно ли сказать, что «созерцательность» в еврейском понимании предполагает некое романтическое самосознание, выраженное главным образом через монолог? Ответ на этот вопрос заключается в самой Книге Псалмов. Каждый ее псалом — не монолог, но особая форма диалога, поэтический способ самовыражения, подчеркивающий тесное взаимодействие каждой отдельной личности с другими...

Говорить о взаимодействии в собственном смысле слова, однако, не совсем правильно. Псалмы не имеют ничего общего с экзистенциализмом; они не описывают опыт неожиданной встречи человека с другим, равно как не описывают историю отношений одного человека с другими. В них «Ты» *отвечает* на жалобу «Я», и этот ответ знаменует

изменение в существующей ситуации. Именно благодаря этому псалмы наполняются динамизмом, обретают действительность и цель. У. Х. Оден в элегии, посвященной памяти Йейтса, писал: «В поэзии ничего не происходит». Подобного нельзя сказать о псалмах. Что-то происходит практически в каждом псалме. Общение «Я» с «Ты» свидетельствует о переменах не только в сознании, но и во внешнем ходе событий (Fisch 1988, 108-109).

В подобного рода речах выражается идея, наиболее характерная и основополагающая для еврейской религии. Все они строятся по одной и той же модели: *просьба о помощи-ответ-благодарность*. Подобный пример можно обнаружить и в истории исхода:

Спустя долгое время, умер царь Египетский. И стенали сыны Израилевы от работы и вопияли, и вопль их от работы восшел к Богу. И услышал Бог стенание их, и вспомнил Бог завет Свой с Авраамом, Исааком и Иаковом. И увидел Бог сынов Израилевых, и призрел их Бог (Исх 2:23-25).

И воспела Мариам пред ними: пойте ГОСПОДУ, ибо высоко превознесся Он, коня и всадника его ввергнул в море (Исх 15:21).

4. *Индивидуальные песни благодарения* представляют собой особую категорию плачей, которые услышал и на которые ответил ГОСПОДЬ, своим вмешательством избавив несчастного от страданий.

В данном случае основным сюжетом становится *рассказ о делах Бога*. При этом подобные истории почти всегда слагаются из двух частей: рассказ о бедствиях и рассказ об избавлении. Наиболее часто описываемые несчастья — жизнь в рабстве или смертельная опасность, спасение же часто описывается как освобождение из плена или избавление от смерти (Westermann 1980b, 76).

Прекрасный пример песни благодарения — Пс 29:

(а) Рассказчик описывает *неожиданно обрушившуюся на него беду*:

Ты сокрыл лице Твое, и  
я смутился.

(Пс 29:86)

(б) Рассказчик *сообщает о своих сетованиях*, выраженных ранее в молитве:

Тогда к Тебе, ГОСПОДИ, взывал я,  
и ГОСПОДА умолял:  
«что пользы в крови моей,  
когда я сойду в  
могилу? будет ли прах  
славить Тебя?  
будет ли возвещать истину Твою?  
услышь, ГОСПОДИ, и помилуй меня;  
ГОСПОДИ! будь мне помощником».

(Пс 29:9-11)

(в) Рассказчик говорит о *вмешательстве ГОСПОДА*.

И Ты обратил сетование мое в ликование,  
снял с меня вретисще и препоясал меня  
веселием.

(Пс 29:12)

(г) Рассказчик *славит и благодарит ГОСПОДА*:

...да славит Тебя душа моя и да не умолкает.  
ГОСПОДИ, Боже мой! буду славить Тебя вечно.

(Пс 29:13)

Таким образом, индивидуальная песнь благодарения отчасти повторяет предшествующий плач, но завершается благодарностью за избавление. Последние слова — всегда слова благодарности (*todah*), в которых молящийся обещает принести жертвы и засвидетельствовать перед общиной о вмешательстве могущественного, дарующего жизнь ГОСПОДА.

Эти четыре жанра псалмов, перечисленные выше, прекрасно отражают жизнь Израиля перед лицом ГОСПОДА, давая образцы для молитвенного ответа Израиля своему Богу в любых жизненных ситуациях:

	Ликование:	Протест и жалоба:
Общественные	Гимн	Общинный плач
Личные	Песнь благодарения	Личный плач

Безусловно, в Книге Псалмов можно обнаружить и другие, не менее важные жанры, однако именно эти четыре являются нам народ Израиль в его крайних состояниях экстаза и агонии, когда человек чувствует в себе силы говорить ГОСПОДУ правду перед всей общиной, правду как о глубокой нужде, в которой пребывает Израиль, так и о безграничном милосердии ГОСПОДА.

В Книге Псалмов можно выделить четыре наиболее актуальные для данного исследования темы.

1. Вне всяких сомнений, в качестве одной из основных можно было бы назвать *тему Иерусалима*. Этот факт указывает на то, что, во-первых, Иерусалим мог быть местом создания Книги Псалмов, а во-вторых, именно Иерусалим находится в центре богословской системы авторов псалмов. Например, в своеобразном изложении основ веры Израиль в Пс 77 именно теме Иерусалима посвящена кульминация этого изложения в стихах 67-72, где Иерусалим вытесняет все прежние святилища. С темой Иерусалима в Книге Псалмов связаны три другие важные в богословии темы:

(а) *Храм* прославляется как место пребывания ГОСПОДА, следовательно, как гарант безопасности города и всех его жителей. Особое внимание следует уделить «Песням Сиона», посвященным городу. Наиболее известна среди них песнь из Пс 45:

Бог нам прибежище и сила,  
 скорый помощник в бедах, посему не  
 убоимся, хотя бы поколебалась земля,  
 и горы двинулись в сердце морей.  
 Пусть шумят, вздымаются воды их,  
 трясутся горы от волнения их.

(Пс 45:1-3, см. также Пс 47; 75; 83; 86)

Эти псалмы посвящены ГОСПОДУ, пребывающему в Иерусалимском Храме.

Будучи местом пребывания Яхве, создателя вселенной и защитника Израиля, Сион становится по преимуществу символом безопасности. Именно эта составляющая богатого символизма, связанного с Сионом, традиционно считалась основной и заставляла ученых говорить о нерушимости Сиона/Иерусалима. Для целей нашего исследования важно лишь подчеркнуть, что безопасность, которую символизирует Сион, связана именно с *Божественным присутствием* (Ollenburger 1987, 66).

(б) ГОСПОДЬ, пребывающий в Иерусалимском Храме, *славится как Создатель и Царь*. Этому посвящены специальные псалмы, исполнявшиеся при возведении на престол (Пс 46; 92; 95-98):

Скажите народам: ГОСПОДЬ царствует!  
потому тверда вселенная, не  
поколеблется. Он будет судить народы по  
правде.

(Пс 95:10)

ГОСПОДЬ царствует: да радуется земля;  
да веселятся многочисленные острова.  
(Пс 96:1)

Царствование ГОСПОДА в Иерусалиме основано на справедливости, правде, равенстве и милосердии.

(в) В Иерусалиме, городе ГОСПОДА, правит *царь из рода Давида*, избранный ГОСПОДОМ. Эта тема звучит в «царских псалмах» (Пс 2; 17; 19-20; 44; 71; 88; 100; 109; 143). В ранней Церкви считалось, что все эти псалмы, особенно 2 и 109, имеют непосредственное отношение к происхождению Иисуса из Назарета из рода Давида:

Очевидно, что в первые века существования христианства нескольким ветхозаветным псалмам придавалось особое значение. Они цитировались снова и снова, считаясь «главным свидетельством» об исполнении Божьих обетований. Это Пс 2; 21; 68; 109; 117. Будет уместно начать с Пс 2 и

109, названных «царскими», поскольку именно они стали центром новозаветных мессианских ожиданий и истолковывались как свидетельства о мессианской роли Иисуса из Назарета (Kraus 1986, 108).

Возвещу определение: ГОСПОДЬ сказал Мне: Ты  
Сын Мой;

Я ныне родил Тебя.

(Пс 2:7; см. Mays 1994, 108-116)

Клялся ГОСПОДЬ и не раскается:

Ты священник вовек по чину Мелхиседека.

(Пс 109:4)

2. В окончательной версии Книги Псалмов тема Иерусалима оказывается тесно связанной с *темой сотворения мироздания*, причем при помощи различных исторических средств подчеркивается вечность города и Храма. Без сомнений, распространение этих идей в городе поощрялось царскими чиновниками и было одной из целей храмового служения. В то же время очевидно, что утверждения об особом статусе города и монархии несколько противоречат другой, более древней традиции Торы, связанной с горой Синай, согласно которой все притязания любого института власти зависят исключительно от послушания предписаниям Торы. В итоге мы видим две противоречащие друг другу традиции: одна связана с особым статусом Иерусалима (Сиона, царской власти Бога и династии Давида), другая — с Торой и Моисеем (Levenson 1987).

В псалмах всячески подчеркивается особая роль Иерусалима, но вместе с тем на окончательную версию текста повлияла и «традиция Торы». Пример тому — Пс 1, задающий определенный тон всему последующему тексту.

Первый псалом, созвучный тексту Пятикнижия, служит наставлением в премудрости, учит жить достойно. Тора ГОСПОДА заменяет человеческую премудрость и людей-наставников. Ответственность, некогда лежавшая на плечах вождей Израиля, теперь легла на плечи праведников. Открывая книгу, первый псалом говорит о важности Книги



Псалмов в рамках традиции благочестия и о важности благочестия, проповедуемого Торой, для всей Книги Псалмов. Все образы, которые примеряют на себя авторы псалмов и люди их круга: смиренные, боящиеся рабы Бога, посвященные, — все они обретают особую окраску в свете первого псалма (Mays 1987, 4-5).

Таким образом, Пс 1 и дополняющий его Пс 118 ясно показывают рамки, установленные создателями традиции для богословских идей, связанных с Иерусалимом. Они как бы уравнивают учение об особой роли Иерусалима напоминанием о месте Торы в традиции. Таким образом, читая псалмы, следует помнить о Пс 1 и 2, посвященных Торе и царской власти, задающих перспективу всей книге (см. Miller 1993).

3. Безусловно, многие псалмы читались в Иерусалимском Храме, и поэтому можно говорить о *литургическом использовании* текста Книги Псалмов. Зигмунд Мовинкель, наиболее выдающийся ученик Гункеля, говорил об использовании псалмов в храмовом служении, когда тщательно продуманный порядок богослужения в Храме в праздник Нового года позволял как бы заново воссоздать мир, управляемый Царем и Создателем ГОСПОДОМ, мир, который должен был просуществовать весь последующий год. По мнению Мовинкеля, благодаря храмовому богослужению «действительно» создавался новый мир (Mowinckel 1961).

Однако утверждения о креативной функции богослужения оспаривались многими другими интерпретаторами, особенно кальвинистами. Допуская возможность изначальной связи псалмов с богослужением, эти исследователи говорят о том, что по мере формирования канонической версии текста в нем все больше доминировала не литургическая, а назидательная функция. Происходило это благодаря участию в каноническом процессе книжников, основной задачей которых было создание наставлений для общины и комментирование древних текстов. В доказательство подобных утверждений приводится Пс 1, помещенный редакторами в начало книги, который призывает размышлять о Торе «день и ночь».

На мой взгляд, подобные попытки сформулировать основную функцию Книги Псалмов либо как литургическую, либо как назидательную очень субъективны. На самом деле этот вопрос, скорее всего, до конца неразрешим, а по сути, и не принципиален, поскольку и *богослужение* {*таинство*}, и *назидание* (*слово*) оказываются для регулярно читающих псалмы членов общины лишь средством для «социального конструирования реальности». При помощи этого текста создается особый «мир», определяется его место среди «чужих» миров и открывается путь для инкультурации в него молодого поколения (Berger 1996; Brueggemann 1988, 1-28). И как литургический текст, и как текст дидактический псалмы раскрывают, авторизуют и художественно оформляют мир, в котором главная роль принадлежит ГОСПОДУ, остальные же исполнители главных ролей (Израиль и народы) оказываются неизбежно вовлечены в диалог с Правителем народов и Спасителем Израиля. Таким образом, двумя разными способами, через богослужение и через назидание, авторы псалмов конструируют иной мир, служащий альтернативой представлению как о том, что этот мир почти полностью безнравственен, следовательно, опасен и малопригоден для нормальной жизни, так и о том, что этот мир всецело отдан на произвол автономной человеческой воли, граничащей с полным произволом. Мир, созданный в Книге Псалмов посреди условностей, очерченных Торой, и безусловного господства Иерусалима, — мир постоянного риска, в котором, однако, община обретает уверенность в собственном предназначении.

4. В своем собственном исследовании Книги Псалмов я старался найти способ соотнести анализ жанров Гункеля с динамической реальностью человеческой жизни. Взаимосвязь между псалмами и реальностью, на мой взгляд, можно описать при помощи простой схемы, заимствованной мною у Поля Рикёра: *ориентированность-дезориентация-новая ориентированность* (Brueggemann 1995b, 3-32).

(а) Многие из гимнов, выделенных Гункелем (говорящие о Торе, премудрости, творении), я назвал «псалмами ориен-

тированности», поскольку они сообщают уверенность в определенной упорядоченности мира, а также предписывают следовать нормативному учению, без чего равновесие этого обустроенного мира нарушается. В то же время эти псалмы подтверждают и закрепляют основные принципы еврейской религии и социального порядка.

(б) Псалмы-плачи, содержащие протест и представляющие собой слова веры, произносимые людьми, переживающими несчастье, в условиях, когда все обещания и гарантии, озвученные в гимнах, потерпели крах, я называю «псалмами дезориентации». Поразительная особенность псалмов состоит в том, что их авторы-евреи не стеснялись дать волю страху, гневу, смятению, явственно присутствующим в жизни и в человеческой речи и идущим часто в разрез с общепринятыми религиозными установками. Примечательно, что подобные «псалмы дезориентации» составляют примерно треть всей книги, однако они практически не нашли применения в христианской религиозной практике. В самом деле, христианская Церковь была склонна в процессе своей широкомасштабной и длительной культурной адаптации либо вообще отрицать существование состояния дезориентации, либо сводить его к чувству вины, так, словно все неприятности оказываются наказанием за непослушание.

Одна из основных причин, по которым воздаяние играет столь важную роль при объяснении бедствий, описанных в личных плачах, — это, без сомнения, сильная *вера в Яхве как «первопричину всего»*. Килль, как и многие другие библеисты, в одном из наиболее подробных исследований псалмов-плачей подчеркивал нежелание Израиля объяснять бедствия действием злых сил. Как следствие, несчастья должны объясняться действиями или самого человека, или Бога; вера в «первопричинность» Яхве исключает любые другие варианты (Lindstrom 1994, 13).

Стремление свести дезориентацию к чувству вины, в свою очередь, заставило Церковь отказаться от чтения псалмов-

плачей, поскольку их авторы фактически отвергли подобный, упрощенный с моральной точки зрения, мир. В качестве альтернативы учению о воздаянии, Линдстрём настаивал на том, что псалмы говорят о нападении на молящегося некоего «врага»:

Самый главный мотив псалмов-плачей, объясняющий причину страдания, — *мотив врага*. Он особенно важен, поскольку его можно обнаружить в разных местах во всех рассматриваемых псалмах (Lindstrom 1994, 6).

По мнению Линдстрёма, либо враг одолел молящегося, и поэтому тот испытывает такие муки, либо ГОСПОДЬ проявил пренебрежение, и враг смог занять освободившееся место. В любом случае бедствия — результат воздействия враждебных сил, а не вины страдальца.

Вестерман высказывает предположение, что пренебрежительное отношение Церкви к псалмам-плачам породило современный «стоицизм»:

Следовало бы хорошенько подумать о том, почему в западном христианстве плачи оказались полностью исключенными из отношений человека с Богом и, как следствие, изъятыми из молитвенника и богослужения. Следует задаться вопросом о том, действительно ли это изъятие связано с сутью новозаветного послания или же стало следствием греческого влияния, так как это послание полностью согласуется с этической системой стоицизма (Westermann 1994, 25).

Таким образом, обращение к псалмам дезориентации (содержащим жалобы, протесты, сетования) очень важно для более точного отражения всего спектра еврейской религиозности, отраженной в литературе.

(в) Псалмы новой ориентированности, прообразом которых являются пророчества о спасении, говорят о новом мире, подаренном щедрым ГОСПОДОМ. В псалмах благодарения (см., например, Пс 106) и божественной интрониза-

ции (Пс 95) ГОСПОДА привносится в жизнь мира нечто совершенно новое, никак не связанное с тем, что было раньше, то есть «чудо». Мне кажется, что благодаря предложенной схеме становится очевидным взаимодействие различных жанров, выделенных внутри Книги Псалмов Гункелем, а также значение этих жанров в конструировании и поддержании мира, альтернативного повседневному, находящегося в постоянном диалоге с ГОСПОДОМ. Широко известно высказывание Кальвина, назвавшего псалмы «анатомией души». Оно прекрасно иллюстрирует мое трехчастное разделение псалмов в соответствии со схемой ориентированность — дезориентация — новая ориентированность. С этой точки зрения Книга Псалмов говорит о чуде и риске жизни в вере, которая вновь и вновь возвещается в каждую эпоху жизни Израиля.

5. Наконец, следует учитывать и новое звучание псалмов, обретенное ими по мере возникновения *канонической формы* текста (G. Wilson 1985). Большинство исследователей, изучавших псалмы, работали с текстом *ad seriatim*\*, не учитывая внутренние связи между разными псалмами. В результате новых исследований были выявлены блоки текста, определенным образом структурирующие книгу. Наиболее показательным расположением в тексте псалмов, связанных с Торой, и царских псалмов, что в свою очередь подчеркивает богословские установки, присущие создателям канонического текста (G. Wilson 1985; McCann 1993). Несмотря на то, что подобные исследования еще далеки от своего завершения, они все больше свидетельствуют о живом, творческом характере процесса, который в конечном итоге привел к появлению канона.

Патрик Миллер провел собственный анализ канонического текста псалмов, детально изучив Пс 14-23 (Miller 2000, 279-297). По его мнению, данная часть Книги Псалмов представляет собой хиазм:

\* «Пункт за пунктом, по порядку» (*лат.*), то есть анализируя тексты отдельных псалмов независимо друг от друга. - *Прим. ред.*

а 14 Вводный литургический текст	а' 23 Вводный литургический текст
б 15 Песнь надежды	б' 22 Песнь надежды
в 16 Мольба о помощи	в' 21 Мольба о помощи
г 17 Царский псалом	г' 19-20 Мольба о помощи
д 18 Псалом, посвященный Торе	

По мнению Миллера, эти псалмы тесно взаимосвязаны, а их смысловой центр — Пс 18, воспевающий Тору.

Продолжение подобных исследований канонического текста псалмов значительно обогатит наши представления о богословских идеях, наполняющих эту книгу. Но уже сейчас очевидно, что Книга Псалмов — своеобразное упражнение в риторике (вне зависимости от того, считаем мы эту книгу литургической или дидактической), причем «предельно выразительное» с художественной точки зрения и максимально тенденциозное (Ricoeur 1975). Участие в этой риторической практике дает верующим возможность жить в другом мире, определяемом противоположностью верности и неверности, о чем обычный мир знает очень мало. Бог, с которым «говорят» авторы псалмов, — Бог, для «которого нет ничего сокрытого». В этом диалоге Израиль *говорит* о своей верности ГОСПОДУ и *вверяет* Ему свою жизнь, исполненную «чудес, любви и хвалы». Для того чтобы увидеть итог диалога, описанного в псалмах, стоит обратиться к Пс 1, *призывающему к послушанию*, а затем к последнему, Пс 150, *призывающему к восхвалению* Бога (Brueggemann 1995b, 189-213). Путь от *послушания* к *хвале* идет через слова, исполненные верности и сомнений, которыми изобилует Книга Псалмов. Все события человеческой жизни подчинены Богу, к которому обращен голос авторов псалмов, иногда радостный, иногда яростный, но всегда искренний и честный, обращенный к Богу, знающему всю правду.

## ГЛАВА 22

# КНИГА ИОВА

Книга Иова и по риторической структуре и по богословскому содержанию занимает особое место в Ветхом Завете. В ней можно встретить очень древние речевые обороты, образные выражения, послужившие материалом для наиболее художественно отточенного изложения ветхозаветных религиозных представлений. Богословие книги, ориентированное на древние представления о Завете и премудрости, бросает вызов основным принципам еврейской религии, не удовлетворяясь поверхностными ответами на возникающие вопросы. Расположение Книги Иова в еврейском библейском каноне сразу же после Книги Псалмов оказалось очень удачным, поскольку в ней мы обнаруживаем все те же основные жанры, *плач* и *гимн*, переплетенные друг с другом в новом диалоге, благодаря которому они обретают максимальную эмоциональную, художественную и богословскую насыщенность. Рассуждая о литературных жанрах, встречающихся в Книге Иова, Вестерман писал:

основной жанр книги — *плач*, объединивший трех персонажей: молящийся, ГОСПОДЬ и враг; в Книге Иова плач обретает форму *спора*, который как бы оказывается «внутри плача»; этот спор (описанный в юридических терминах) выливается в *драму*, благодаря чему происходит «драматизация плача» (Westermann 1981, 11).

Подобный анализ жанров показывает, что мы имеем дело с очень изощренным художественным произведением, никак не связанным с каким-либо конкретным историческим кон-

текстом и предлагающим собственное смелое решение труднейших религиозных вопросов. Книга Иова — не «повседневное» чтение верующих, но художественный текст, идеально подходящий для чтения в периоды глубоких религиозных или жизненных кризисов. Читая этот текст, мы понимаем, что «драматург», осуществляя свой замысел, не начинал «с нуля», но черпал вдохновение в уже устоявшейся культурной традиции, обращаясь к близким Книге Иова произведениям, распространенным по всему Ближнему Востоку.

Смысловой центр Книги Иова — пространный поэтический фрагмент, охватывающий главы 3:1-42:6. Он представляет собой спор, состоящий из двух частей, объединенных пространным монологом в главах 29-31. Две части спора включают несколько диалогов, в которых затрагиваются самые сложные вопросы веры. Традиционно основной темой Книги Иова считается «проблема зла», или «проблема теодицеи», однако с самого начала следует отметить, что в данном случае мы имеем дело не с умозрительными рассуждениями, но с конкретными, очень глубокими религиозными и моральными переживаниями, истоки которых находятся в традиции Торы (а именно — девтеронимической) и литературы премудрости (прежде всего в Книге Притчей).

Первая часть диалога — разговоры Иова с тремя его друзьями, Елифазом, Вилдадом и Софаром, представляющими древние, устоявшиеся, традиционные религиозные взгляды. Главы 3-27 содержат не «спор» как таковой, скорее несколько речей, произносимых то Иовом, то его друзьями. При этом речи напрямую не связаны друг с другом, хотя темы их близки. Композиционно эта часть выстроена так, что речи Иова перемежаются с речами трех его друзей:

Иов 3	Елифаз 4-5
Иов 6-7	Вилдад 8
Иов 9-10	Софар 11

Эти шесть речей образуют один «цикл», повторенный затем еще дважды, хотя третий цикл остается незавершенным.



Иов и его друзья говорят друг за другом. Иов делится своим беспокойством и разочарованием, переживаемым им. Несмотря на безусловное *следование* законам Бога, он сильно *страдает*, не понимая, почему. Он говорит о непостижимой взаимосвязи между *послушанием* и *страданием*, взаимосвязи, которая не вмещается в рамки традиционных религиозных представлений евреев. Иов решительно настаивает на своей невиновности, но гораздо больше его заботят причины собственного страдания, поскольку он сам, как и его друзья, исходили из того, что причиной страдания может быть только вина.

Речи Иова исполнены страсти, но вместе с тем они художественно выстроены. Его друзья не просто стараются повлиять на него, но пересказывают основные принципы традиционных представлений о Завете и премудрости: мир управляется Богом, который всегда верен, награждает за послушание и наказывает за непослушание. Согласно безупречной логике трех друзей, единственной причиной страданий Иова может быть его непослушание. В значительной мере Иов и сам исходит из той же посылки, однако он настаивает на праве знать, в чем он виноват. Разумеется, его друзья не могут ответить на этот вопрос, поскольку не знают ответа. Таким образом, диалог сводится к обсуждению неразрешимого противоречия между *живой реальностью* и *традиционными ее объяснениями*, обладающими некой внутренней логикой, но никак не связанными с реальностью. *Последовательность позиции* Иова заключается в верности собственной живой реальности, в нежелании уступить «ортодоксии» или защитить репутацию Бога (см. 4:6; 27:5; 31:6). Честный Иов желает знать правду о своей жизни даже в том случае, если эта правда окажется в противоречии с традиционными объяснениями, поскольку считает эти объяснения недостаточными, если не лживыми.

Протест Иова направлен против богословских утверждений, согласно которым существует способ объяснить все, вне зависимости от реального жизненного опыта. Значительную

часть жизненного опыта Израиля составляют страдания, однако подобный богословский подход не учитывает этого обстоятельства, минимизируя или вообще отрицая его. Обращаясь к истории, богословы утверждали, что все происходящее с Израилем имеет объяснение, тем самым освобождая от ответственности Бога. Спасая репутацию Бога, они выводили Его из сферы человеческой жизни, вводя на Его место строгий закон воздаяния. В итоге возникла Книга Иова, ставшая реакцией на подобное отношение к истории современников автора книги (Penchansky 1990, 33-34).

Спор Иова с друзьями, разумеется, оказывается безрезультатным. Драматизм книги заключается в том, что в принципе не существует какого-то способа разрешить противоречие между устоявшейся «ортодоксией» и злоключениями Иова. Друзья завершают свои речи, так и не прислушавшись к страданиям Иова. Иов же не поддается на настойчивые увещания своих друзей:

Далек я от того, чтобы признать вас справедливыми;  
доколе не умру, не уступлю непорочности  
моей. Крепко держал я правду мою и не опущу ее;  
не укорит меня сердце мое во все дни мои.

(Иов 27:5-6)

За диалогом Иова с «друзьями» следует своего рода интерлюдия, составляющая главы 28-31. Глава 28 четко выделяется на общем фоне. Этот поэтический фрагмент представляет собой размышление о человеческой мудрости, мудрости Иова и его друзей, неспособной объяснить тайну творения мира, известную только Богу.

Ход рассуждения в этом отрывке следующий: премудрость, порядок, установленный в мире Богом, — наиболее ценное из всего сотворенного. Человек может постичь практически все, кроме тайны творения. Только Бог знает ее, ибо Он уже приобщился к ней, будучи Творцом. Раз человек не может постичь тайну творения, то, как следует из текста, он не может судить о ней. Он никогда не сможет овладеть ею подобно тому, как он овладевает всем остальным. Мир

никогда не раскроет тайну того, как именно он создан. Вряд ли можно сказать больше, интерпретируя данный фрагмент (von Rad 1972, 148).

Этот текст может быть вполне самостоятельным, однако в сочетании с остальным текстом книги он как бы завершает спор, описанный в главах 3-27, намекая на то, что ни Иов, ни его друзья не достигли сути обсуждаемой ими проблемы. В этом контексте глава 28 предвосхищает вывод, сделанный в стихах 38:1-42:6: человек не может постичь или оспорить намерения Бога. Глава 28, при всем своем изяществе, завершается, — можно даже сказать, не совсем удачно, — стихом 28, призывающим принять традиционное учение и избегать зла, что отчасти соответствует увещаниям друзей Иова, хотя и не говорит об их абсолютной правоте:

Вот, страх пред ГОСПОДОМ есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум.

(Иов 28:28)

Последний стих главы сталкивает человека лицом к лицу с величием Творца, которому он должен подчиняться в самом буквальном, практическом смысле этого слова, не стараясь постичь тайн, выходящих за пределы повседневности.

Вторая часть интерлюдии — поразительный монолог Иова, описанный в главах 29-31. В главах 29 и 30 Иов противопоставляет свою прошлую жизнь благополучного человека, занимающего высокое место на социальной лестнице (29), теперешнему своему положению человека, оказавшегося на самом дне бессилия и унижения (30). Эти две главы предваряют величественный текст главы 31, в которой Иов безоговорочно заявляет о своей невиновности, невиновности человека, подчинившего всю свою жизнь самым высоким этическим нормам. Отстаивая свою невиновность, Иов отказывается признать традиционные принципы, внушаемые ему друзьями, согласно которым причина страданий — вина. Иов же самоуверенно отрицает свою вину и настаивает на собственной правоте. Эта примечательная речь самооправ-

дания — «высшее достижение ветхозаветной этики» (Fohrer 1974, 14). Кульминация речи — стихи 35-37, где Иов требует четко сформулировать грех, который, по мнению его друзей, стал причиной его страданий:

О, если бы кто выслушал меня!

Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне,  
и чтобы защитник мой составил запись. Я

носил бы ее на плечах моих  
и возлагал бы ее, как венец;

объявил бы ему число шагов  
моих,

сблизился бы с ним, как с князем.

(Иов 31:35-37)

В этом обращении к небесному Богу Иов все-таки апеллирует к увещаниям своих друзей, по мнению которых грех следует из непослушания. Энергичная защита Иова напоминает речь в суде. Однако из последующего материала книги становится понятно, что Иов понимает в происходящем столь же мало, как и его друзья. Именно это дало Фореру основание не только восхищаться «клятвой невиновности Иова», но и критиковать его за высокомерие:

С одной стороны, Иов — праведный, чистый, совершенный человек, имеющий право настаивать на собственной безгрешности. С другой стороны, он — человек титанического, прометеевского типа, которого Бог лишил преуспевания и счастья и который противостоит Богу с уверенностью в собственной правоте и надеждой победить Его. Он пытается заставить Бога признать собственную невиновность и абсолютную праведность. Попытка Иова оправдаться, прикрываясь видимостью закона, только усиливает конфликт этой главы. Главные элементы этой темы — клятва в невиновности, занимающая значительную часть 31-й главы, и призыв к суду в стихах 31:35-37. Благодаря этим двум элементам Иов превращается в героя-победителя, уверенного в законной и бесспорной победе над Богом. Однако на самом деле он всего лишь заблуждающийся слепец, исходящий из субъективного понимания совести и противопоставляющий лжеучению своих друзей свое собственное, столь же лож-

ное... Клятва в невиновности и появление Иова перед Богом позволяют автору книги поставить под сомнение его «праведное» поведение и репутацию совершенного с моральной точки зрения человека, поскольку кроме всего прочего он должен уметь доверять, а он не умеет, уподобляясь в своем бунте титану Прометею (Fohrer 1974, 19-20, 21).

Главы 32-37 содержат продолжение спора, начатого в главах 3-27. В них впервые появляется четвертый друг, Элиуй. По мнению большинства ученых, эта часть представляет собой поздний и довольно неуклюжий довесок к основному тексту, изначально же он заканчивался словами: «Слова Иова кончились» из стиха 31:40, — за которыми сразу же следовал ответ ГОСПОДА, начинающийся в стихе 38:1. Как бы то ни было, со стиха 38:1 начинается второй спор, на этот раз между Иовом и ГОСПОДОМ, завершающийся в конце поэтической части книги, в стихе 42:6. (Важно отметить, что в стихе 38:1 Бог называется ГОСПОДОМ, так же как он назывался в прозаических вводных главах 1 и 2, хотя в поэтических главах 3-37 это имя не употреблялось. Повторное обращение к имени ГОСПОДА отражает желание автора сказать, что Бог, с которым борется Иов, Бог Израиля, не просто какой-то божок одной из религий, но истинный Бог, Создатель неба и земли, знающий все тайны.)

Во время второго спора ГОСПОДЬ говорит дважды (38:1-39:30; 40:1-41:34). Дважды Он обращается к Иову с предложением, возможно насмешливым, судиться (38:2-3; 39:32-33). Иов также дважды отвечает Богу (39:34-35; 42:1-6). Очевидно, что речи ГОСПОДА непропорционально длиннее речей Иова, ибо ГОСПОДЬ полностью доминирует в споре. Речь Иова меркнет перед могуществом, тайной и красноречием ГОСПОДА. Иов, красноречиво споривший с друзьями в первой части книги, не может ничего сказать в свою защиту перед превосходящим его собеседником.

В своих бурных речах ГОСПОДЬ говорит о себе как о величественном, полновластном Творце, восхищаясь красотой и чудесами сотворенных Им самим существ. Самовосхваления, запечатленные в этих речах, прежде всего

говорят именно о недостижимом могуществе ГОСПОДА, Создателя, непостижимом для Иова. Более того, стоит отметить, что в своих лирических пассажах ГОСПОДЬ не обращает никакого внимания на вызывающие требования Иова, демонстрируя полное равнодушие к его проблемам. Иов ведь — практически ничто по сравнению с величием божественной власти. Не очень ясно, как этот второй спор между, казалось бы, совершенно неравными противниками соотносится с первым спором Иова с его друзьями. Более того, между первым (3:1-27:23 и 32-37) и вторым (38:1-42:6) спорами существует драматическое «несоответствие». Возможно, что это драматическое «несоответствие» имеет непосредственное отношение к последовательности речей.

С точки зрения грозного Творца, являющегося в буре, в предшествующем споре нет совершенно никакого смысла, поскольку прения о страдании, вине и невиновности ничего не значат по сравнению с великой тайной жизни с Богом, знающим все человеческие устремления. Бог говорит о самом себе: «Как Ты велик», — и эти слова перемещают Иова со всеми его страданиями на самый край религиозной жизни. Именно это и хочет сказать автор текста: и Завет, основанный на расчете, и традиция премудрости — ничто перед лицом мира, управляемого великим Творцом. Ответы Иова ГОСПОДУ кратки и, по-видимому, исполнены смирения. В первом ответе Иов проявляет уважение к ГОСПОДУ, уступает Его неоспоримому величию (40:3-5).

Второй ответ Иова более загадочен (42:1-6). По мнению большинства комментаторов, стих 6 свидетельствует о подчинении Иова ГОСПОДУ, об его отказе от собственных слов, произнесенных ранее, и начале жизни, исполненной доверия к ГОСПОДУ:

Для большинства комментаторов значение этого фрагмента ясно: Иов, творение Божье, предстает перед своим Создателем, как ребенок перед Отцом. На самом деле, несмотря на протесты и жалобы, он всегда был исполнен надежды и веры. Его вера в собственную невиновность равна его вере в Бога, поэтому он не отказывается от невинности.

Он не отказывается от нее и потому, что Яхве не повторяет обвинений, выдвинутых тремя друзьями. Он не уступает под натиском, кажущимся ему несправедливым. Однако Бог дал понять Иову, что справедливость не может быть втиснута в узкие рамки учения о воздаянии. Иов же понимает, что проявил неуважение в своих речах. Он кается и предлагает смиренно понести наказание, сидя в прахе и пепле (Gutierrez 1987, 86).

Но сам Гутьеррес поправляет себя:

Речь Иова означает: «Я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле».

«Прах и пепел» — неотъемлемый атрибут страданий и плачей; другими словами, этот образ соответствует положению Иова, описанному до начала диалога (см. 2:8-12). Этот ключевой стих свидетельствует об изменении взглядов Иова. Он перестает стенать. Слова Бога показали Иову, в чем его неправедность. Иов не раскаялся в своих словах и не взял их обратно, но понял, что ему нет смысла продолжать жаловаться... В своем последнем ответе Богу он выражает не раскаяние, но *отказ от сетований и уныния*. Главным содержанием его речей был протест против учения о воздаянии, от которого (протеста) Иов, несмотря ни на что, не отказывался. Но теперь, когда Господь сам опроверг это учение, рассказав о божественном замысле, Иов понял: он пытался сделать Бога заложником собственного понимания справедливости. Именно в этом раскаивается Иов... Ответ Иова — высшая точка в созерцательной речи о Боге; Иов лишь постепенно пришел к такому способу говорить о Нем. С одной стороны, он чувствовал, что Бог очень далек и никак не связан с его жизнью, и это стало причиной противостояния Богу. Однако теперь он стал снова доверять Яхве (Gutierrez 1987, 86-87).

В то же время 42:6 не прост: он ироничен, возможно, намеренно двусмысленен. Некоторые слова в речи Иова имеют несколько оттенков значения, грамматика стиха туманна. Возможно, заключительная речь Иова — вовсе не уступка ГОСПОДУ, но вызов, в котором Иов признает лишь превосходящую мощь и власть Создателя. Возможно, и даже вероятно, что автор вообще не собирался предлагать ясного

разрешения ситуации, излагая лишь спор о неразрешимых вопросах с Постоянным Собеседником как ярчайший пример веры. Джек Майлз прекрасно описал проблему стиха 42:6, свидетельствующего лишь о «несгибаемом упорстве» Иова. Майлз заключает:

Важно понять, удалось ли Богу отвлечь внимание Иова от Бога и заставить его посмотреть на самого себя. Если Бог смог заставить Иова перестать обвинять Бога и начать обвинять самого себя, Бог победил. Если Он не смог сделать этого, Он проиграл. Говоря современным языком, важно понять, сумел ли Бог исчерпать проблему. Несмотря на впечатляющие усилия, на мой взгляд, Бог не сумел сделать этого, и случай Иова стал своеобразным поворотным пунктом жизни Бога, идущего по пути самопознания.

Если Бог победил Иова, то Иов утрачивает для него всякий интерес и Бог может просто забыть об этом говорливом выскочке. Но если Иов победил Бога, Бог никогда не забудет его, не забудем и мы. Тварь творит своего творца, и оба они неразрывно связаны друг с другом (Miles 1995, 429-430).

В итоге Иов и ГОСПОДЬ, тварь и Творец, «неразрывно связаны» друг с другом неравными взаимоотношениями. ГОСПОДЬ озабочен благородством характера Иова, Иов — своими собственными проблемами. И так будет продолжаться вечно...

Поэтическую часть глав 3:1-42:6 обрамляет прозаическое повествование 1:1-2:13 и 42:7-17. Возможно, это всего лишь древнее народное предание, в которое был вставлен поэтический спор; возможно, напротив, прозаические фрагменты были добавлены к поэтическому тексту. В любом случае, в главах 1-2 описан человек «непорочный (имеется в виду «целостный») и справедливый», ставший «предметом» спора ГОСПОДА и Сатаны (1:1, 8; 2:3). Особая сила этого дополнительного сюжета в том, что Иов как персонаж совершенно не подозревает о споре между ГОСПОДОМ и Сатаной.

Завершающий книгу прозаический сюжет (42:7-17) описывает разрешение конфликта, в результате чего Бог воз-



вращает Иову «потерю» (42:10). В этом стихе употребляется термин, использовавшийся в литературе эпохи плена, который обозначил радикальное изменение исторических обстоятельств вследствие вмешательства ГОСПОДА (см. Иер 29:14; 30:18; 32:44; 33:7, 11, 26). При этом Бог говорит об Иове как о человеке, чьи слова в отличие от слов его друзей-«ортодоксов» были «верными» (42:7-8). Эти слова могут относиться как к стиху 42:6, где Иов признает свое поражение, так и к первому диалогу, возможно, доставившему Богу удовольствие. В любом случае спорщик Иов заслуживает божественного одобрения.

Прозаический текст говорит о *полном восстановлении* благополучия Иова по воле ГОСПОДА, Бога-Творца:

И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние: у него было четырнадцать тысяч мелкого скота, шесть тысяч верблюдов, тысяча пар волов и тысяча ослиц. И было у него семь сыновей и три дочери. И нарек он имя первой Емима, имя второй — Кассия, а имя третьей — Керенгапхух. И не было на всей земле таких прекрасных женщин, как дочери Иова, и дал им отец их наследство между братьями их. После того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода; и умер Иов в старости, насыщенный днями (Иов 42:12-17).

Этот текст кажется абсолютно симметричным: к *концу* жизни Иов возвращается к *исходному* положению благословенного человека. Создается впечатление, что длинный поэтический сюжет, описывающий несчастья, никак не повлиял на Иова и он вернулся к былому благополучию. Единственное возражение, — если по-прежнему употреблять судебные термины, — было внесено Эмилем Факенхаймом, комментировавшим стих из Иер 31:15 о Рахили, которая «не хочет утешиться» о своих потерянных детях. Факенхайм утверждает, что среди потерянных детей Иова шесть миллионов из «Освенцима и Равенсбрюка». И затем, вслед за А. С. Пиком, он говорит о том, что «ни одного потерянного ребенка нельзя заменить другим»:

«Раздражение» и «возмущение», испытываемые нами при прочтении этого текста, и решительный отказ Рахили утешиться вызваны одним и тем же свойством, присущим как еврейскому, так и христианскому религиозному сознанию в равной мере. Сыновья и дочери Иова возвращены ему, но это не те же самые сыновья и дочери. Дети Рахили возвратились из плена, но это не те дети, которые уходили в плен (Fackenheim 1980, 202).

Иов обрел новых детей, но детей, потерянных им когда-то, вернуть невозможно. Эта истина содержится в тексте книги, и она еще более усилена проведенной Факенхаймом параллелью между катастрофой Иова и катастрофой европейского еврейства XX века: потерянные дети не возвращаются. Воздаяние, описанное в стихах 42:7-17, имеет первостепенное значение для всей истории. Вместе с тем не следует переоценивать возвращенное Иову благополучие, поскольку оно все-таки отличается от утраченного им когда-то. Восстановление отмечено невосполнимой потерей, и Иов, как и Рахиль, не обретает покоя, даже со своими братьями и сестрами (42:11), которые, по-видимому, оказались лучшими утешителями, чем трое друзей, появившихся в начале книги (см. 2:11-13; см. также Иер 31:15).

Три части книги Иова, *прозаическое повествование - поэтическая часть - прозаическое повествование*, представляют собой смелое и величественное сочинение, рассматривающее во всей полноте богословские представления об испытаниях и покорности. Сюжет изумительно изящен. При этом истолкование проблемы невозможно вместить ни в одну из традиционных богословских систем. Традиционно считается, что книга завершается разрешением кризиса, пережитого Иовом, подобно ситуации, описанной в Иез 14:14, 20 и Иак 5:11. Однако при более внимательном прочтении можно понять: в книге нет никакого решения, она всего-навсего оказывается свидетельством о самой загадочной стороне веры. Иов, человек веры, связан с Богом Создателем такого рода отношениями, которые не допускают простой развязки. Драматическая сила книги заключается в описа-

нии реальности, в которой вера, очень непросто дающаяся, становится образом жизни, требующим абсолютной искренности и отчаянной смелости. Вера подобного рода не оставляет места для *quid pro quo*\* и поучительных *последствий*, следующих за теми или иными действиями, она не подходит для обывателей и разных изнеженных созданий, любящих комфорт.

Переход от *прозы* (1:1-2:13) к *поэзии* (3:1-42:6), а затем опять к *прозе* (42:7-17) позволяет увидеть модель, уже отмеченную нами в Книге Псалмов: *ориентированность - дезориентация - новая ориентированность*.

- ♦ 1:1-2:13 — сориентированная жизнь верующего человека, движущаяся к дезориентации;
- ♦ 3:1-42:6 — спор, свидетельствующий о дезориентации;
- ♦ 42:7-17 — новая ориентированность, заданная ГОСПОДОМ, обремененная следами утраты.

Книга Иова — значительное художественное произведение, описывающее жизнь с Богом, неизбежную для тех, кто проживает жизнь в полной осознанности и честно говорит об этом, потому что жестокая реальность потерь не минует никого.

Книга Иова — художественное произведение, созданное автором, знакомым с еврейской религиозной традицией, однако в полете воображения выходящим за ее пределы, и потому мы ничего не можем сказать об «историческом» контексте ее появления. Язык книги позволяет сделать некоторые предположения, однако все они так и остаются предположениями. Целый ряд признаков позволяет предположить, что Книга Иова — размышление о плене, опровергающее мнение о том, что всякое страдание есть наказание за грех. Эта книга — ответ на традиционные «объяснения» плена, распространенные в еврейской традиции, особенно в деутерономической. Связь между Книгой Иова и пленом лишь предположительна, и не следует придавать ей большо-

\*«Одно вместо другого» (лат.).

го значения, тем более что Книга Иова с трудом может быть подогнана к простым историко-критическим схемам.

Книга Иова бесконечно современна, поскольку неспособность дать жизненным проблемам простое объяснение всегда присуща человечеству. В начале XXI века, когда многие традиции начали рушиться, Книга Иова учит вере, несмотря на всю опасность встречи человека с Богом-Творцом, великим во славе, но не дающим легкого пути к благополучию. Подобная вера, исповедуемая честно, иногда может дать благополучие и утешение, однако нередко в спорных жизненных ситуациях она не отступает перед правдой, обидной для пришедших утешать друзей, и даже бросает вызов торжествующему Богу. Гутьеррес, чувствовавший текст на мистическом уровне, говорил об Иове как о человеке, жизнь которого никак не согласуется с традиционными принципами воздаяния:

Вдохновленный собственной невиновностью, Иов резко критикует современное ему богословское учение о временном воздаянии, излагаемое его друзьями, и у него есть на это право. Но его вызов обрывается на полуслове, и в итоге кроме тех моментов, когда его глубокая вера в Бога одерживает победу, он не может избежать дилеммы, обозначенной перед ним его друзьями: если он невинен, то виноват Бог. Впоследствии Бог упрекнет Иова за его колебания «или-или» (40:3). Иов должен был преодолеть преграду, возведенную вокруг него этим узколобым богословием, почти ставшим идолопоклонством, отдаться божественной любви и вдохнуть воздух свободы, как животные, о которых в своей речи говорит Бог, животные, которых люди так и не смогли приручить. Мир за пределами установленных рамок — мир безвозмездный; именно в нем пребывает Бог, именно там Его друзья находят радушный прием.

В мире воздаяния, причем не только временного, Бога нет. Он в лучшем случае лишь посещает его. Господь не может быть заложником отношений, строящихся по принципу «ты — мне, я — тебе». Ни одно из человеческих деяний не может заставить изливаться благодать. Если действовать по такому принципу, благодать вообще иссякнет. Таково главное послание Книги Иова (Gutierrez 1987, 88-89).

# ГЛАВА 23

## КНИГА ПРИТЧЕЙ

**К**нига Притчей — третья большая поэтическая книга из раздела Писаний, основа всей еврейской традиции премудрости, альтернативной более древнему богословию Завета (Crenshaw 1981; Murphy 1990; von Rad 1972). Эта книга представляет собой выработанное общими усилиями учение, которому противостоит другое направление традиции премудрости, запечатленное в книгах Иова и Екклесиаста, бросивших вызов устоявшемуся учению Книги Притчей.

Книга Притчей возникла из разрозненных собраний более ранних текстов, объединенных вместе в процессе редактирования. Результатом длительной работы стал канонический текст, в котором намерение редактора, объединившего те или иные фрагменты, не всегда очевидно. Первая часть, главы 1-9, могут считаться богословским введением ко всему последующему тексту, однако за ними следует достаточно пестрый набор текстов. Креншоу, наряду с некоторыми другими исследователями, выделил несколько собраний притч, входящих в книгу:

1. Притчи Соломона, сына Давида, царя израильского (гл. 1-9)
2. Притчи Соломона (10:1-22:16)
3. Слова мудрых (22:17-24:22)
4. Сказания мудрых (24:23-34)
5. Притчи Соломона, собранные Езекией, царем иудейским (гл. 25-29)
6. Слова Агура, сына Иакеева (30:1-9 [или 1-4 или 4-14])
7. Слова царя Лемуила, преподанные ему матерью (31:1-9)

Происхождение двух других текстов, 30:10-33 и 31:10-31, не обозначено (Crenshaw 1989, 223).

Каждое из этих собраний, безусловно, имеет собственную историю. Однако о времени их возникновения ничего с уверенностью утверждать нельзя, равно как и об исторических условиях, в которых формировалась вся книга. В окончательной версии книги три фрагмента приписываются Соломону, славившемуся своей мудростью (Притч 1:1; 10:1; 25:1). Позже упоминается и царь Езекия (25:1). Тем не менее эти примечания следует воспринимать скорее как комментарии, а не как указания на авторов, хотя к упоминанию Езекии исследователи склонны относиться в историческом плане гораздо более серьезно, нежели к упоминанию Соломона (Brueggemann 1990b).

Собрания поучений — часть древней традиции премудрости, широко распространенной в древней ближневосточной культуре (Day, Gordon, Williamson 1995, I; Gammie, Perdue 1990, 1). Например, в стихах 30:1 и 31:1 упоминаются неевреи, а собрание 22:17-24:22 близко египетским Поучениям Аменхета (Pritchard 1955, 421-425). Кроме того, многократно отмечалось отсутствие в Книге Притчей упоминаний важнейших событий из истории Израиля или традиции, связанной с Заветом. В результате в этой книге Израиль ничем не отличается от соседних народов: он, как и все остальные, размышляет о тайне бытия, даже над теми его загадками, которые имеют непосредственное отношение к обыденной повседневной жизни.

Основное внимание исследователей сосредоточено на риторике Книги Притчей (Crenshaw 1989). Главы 1-9 — довольно целостный и с литературной, и с богословской точки зрения текст. Однако значительная часть Книги Притчей составлена из небольших литературных единиц, зачастую представляющих собой две строки, связанные между собой по смыслу и в некоторых случаях дополненные поэтическими вариациями (Alter 1985, гл. 7). Среди кратких притч преобладают высказывания двух типов: (а) «сентенции» — простые наблюдения за жизнью (как, например, в 10:1-32) — и (б)

«наставления», звучащие как императив (например, 22:9-10, 12). Эти, безусловно, древние формы появились задолго до начала составления канона книг Ветхого Завета.

У ученых нет единого мнения об условиях, в которых возникали подобные поучения, но наиболее реалистично звучат предположения о (а) семейном круге, где дети входят в общество, приобщаясь к народной мудрости; (б) школах, в которых обучение было более формальным, хотя вопрос о существовании школ в Древнем Израиле проблематичен сам по себе; (в) царском дворе, где сыновья высших чиновников учились управлять государством (см. Gammie, Perdue 1990, II, особ. Lemaire, 165-181; Day, Gordon, Williamson 1995, особ. Davies, 199-211). Говорить о едином контексте возникновения в отношении всего материала книги, мне кажется, едва ли приходится: ведь место для критического и художественного осмысления хода и смысла жизни всегда остается в самых разнообразных обстоятельствах. Следовательно, эти «поучения» и «сентенции» возникали и применялись всегда, когда вставал вопрос о «смысле» того или иного явления, вопрос глубоко богословский по своей сути.

Очень вероятно, что окончательное «собрание сборников» и их каноническая кодификация являются плодом усилий еврейской общины послепленной эпохи, прежде всего книжников, обретавших все больший вес в зарождающемся иудаизме. Кроме того, учение книжников было одним из основных среди изобилующего разными идеями иудаизма послепленной эпохи (Davies). Учение книжников по своему происхождению связано с традицией договора; в социально-политических условиях, когда религия Торы утратила свое прежнее влияние, было важно, чтобы учение, отражающее самую суть иудаизма, выглядело убедительным в глазах не-еврейского окружения. Поэтому мы можем рассматривать кодификацию поучений, образовавших Книгу Притчей, как основное богословское и интеллектуальное достижение того времени, своего рода краеугольный камень «традиции интеллектуалов», как назвал ее Норман Уайбрей. Эта традиция, благодаря которой еврейская религиозная мысль оказалась

включенной в более широкий культурно-религиозный контекст, воспринимала древнюю традицию Завета как нечто примитивное (Whybray 1974).

Создание Книги Притчей позволило облечь еврейскую веру в терминологию, чуждую ей изначально, но соответствующую более широкой интеллектуальной традиции. (Взаимосвязь между богословием *литературы премудрости* и богословием *Завета* в Древнем Израиле сродни взаимосвязи между богословием Пауля Тиллиха и богословием Карла Барта в XX веке. Барт в своих работах обращался к классическим категориям богословия, тогда как Тиллих пользовался другим языком, стараясь убедить тех, кого Шлейермахер называл «образованными людьми, презиращими религию».) Принимая во внимание эти критические замечания, мы, наконец, можем обратиться к анализу богословских идей Книги Притчей. Пять тем характерны для богословия литературы премудрости в целом:

1. Богословие премудрости в Книге Притчей связывает каждый аспект человеческой жизни с господством Бога. Согласно широко известной гипотезе Уильяма Маккейна, изначально существовало светское учение о премудрости, и лишь позже к нему обратились богословы (МсКапе 1970). Но это не совсем так. В Древнем мире «светский» подход к жизни был невозможен ни с интеллектуальной, ни с социальной точек зрения. Большинство споров было связано с «идолопоклонством» (ложный бог), а не с «атеизмом» (отсутствие Бога). Книга Притчей действительно обращается к проблемам повседневной жизни, и это очень важно, но в ней говорится о том, что в каждой детали человеческой жизни просматривается божественное влияние, иногда явно, иногда скрыто.

2. Сосредоточившись на Боге, который постоянно присутствует, имплицитно или эксплицитно, в учении мудрых, мы увидим, что Бог Книги Притчей — это в то же время Бог Создатель, чьи пути тайно присутствуют в мире и определяют его порядок (Bostrom 1990). Или, как говорил Вальтер Циммерли: «Представители традиции премудрости мыслят



в рамках богословия сотворения» (Zimmerly 1946, 148). То есть цель отдельных наблюдений Книги Притчей — распознать скрытые связи, незримо существующие в природе вещей. «Природа вещей» при этом понимается как необходимый для жизни порядок, пренебрежение которым ведет к смерти. Умозаключения учителей премудрости, как правило, индуктивны: они разбирают каждый частный случай, а затем объединяют их в группы, например, соединяя учения о праздности и лени, или о глупости и бедности, или о праведности и благополучии. В итоге подобные убеждения превращаются в общепринятую догму. Все их выводы основаны на фактах и пересматриваются в зависимости от прецедентов. Подобный способ мышления стал основой «богословия творения», в корне отличного от более древнего, основанного на откровении, модель которого была дана «сверху — вниз» на горе Синай. Однако индуктивность мышления, основанного на прецеденте, не уменьшает его богословской значимости, поскольку основная идея литературы премудрости сводится к тому, что Бог, упорядочивающий мир и поддерживающий его жизнь, является повелителем всего, и Его волю, цели и пути нельзя игнорировать или обходить. Короткие фразы и указания, составляющие значительную часть Книги Притчей, сохраняют тесную связь с породившими их прецедентами. Но поэтический текст глав 1-9, включающий более пространные и более лиричные пассажи, прославляет ГОСПОДА, чья упорядочивающая сила пронизывает все творение:

ГОСПОДЬ премудростью основал землю,  
небеса утвердил разумом; Его  
премудростью разверзлись бездны,  
и облака кропят росой.  
(Притч 3:19-20)

3. Главная цель литературы премудрости — научить юношество правильно понимать мир. Наставления учителей касаются денег, пищи, друзей, сексуальных увлечений, и каждый раз каждый конкретный случай оказывается связан-

ным с ГОСПОДОМ. Богословие, в центре которого стоит Бог Творец, исходит из идеи о том, что:

Начало мудрости — страх пред ГОСПОДОМ;  
глупцы только презирают мудрость и наставление.  
(Притч 1:7)

Фон Рад комментирует подобные программные утверждения следующим образом:

Не существует знания, которое не заставляло бы углубляющегося в него человека обратиться к самоанализу и самопознанию. Даже евреи относились к своему знанию критически, стараясь понять его природу и истоки. Сам разум стал для них предметом размышлений. Именно они со всей проницательностью заговорили о связи всего человеческого знания с приверженностью Богу... Говоря кратко, знание всегда требует значительных интеллектуальных усилий и обретается только в результате длительных размышлений. Этот принцип — ядро еврейской теории познания. Зачастую из-за краткости выражения этого знания создается впечатление о его некоторой полемичности. Зачем постоянно повторять, что Бог — источник всего знания, если перед глазами учеников не было других возможностей его приобретения, которые категорически отвергались?.. В любом случае за подобным утверждением скрывается предположение о существовании ложного пути познания, к которому ведут не ложные человеческие рассуждения или вкравшиеся где-то неточности, но ошибка в изначальной посылке. Человеческое знание может считаться компетентным только в том случае, если оно озабочено сохранением исходного миропорядка, если в его основе лежит знание о Боге. Именно поэтому евреи постоянно говорили о страхе перед Богом и о вере в Бога как о главном элементе человеческого знания. Они на самом деле верили в то, что только знание о Боге помогает человеку правильно воспринимать реальность, точнее задавать вопросы, удачнее строить отношения и лучше понимать происходящее вокруг (von Rad 1972, 67-68).

Божественный миропорядок требует почтительного к себе отношения. Но он отнюдь не прост и не очевиден. Наблю-

дение за ним требует внимания, проницательности и правильной ориентированности. Начало подобной проницательности — подчинение проницательности ГОСПОДА, создавшего мир. Такой способ познания можно назвать «верой, стремящейся к пониманию».

Возможно, не случайно, что с подобного же определения подлинного знания начинается свои «Наставления в христианской вере» Жан Кальвин:

Известно, что человек никогда не достигнет верного знания о себе самом, пока не увидит лика Бога и от созерцания его не обратится к созерцанию самого себя. В нас настолько укоренилась гордыня, что мы постоянно кажемся себе праведными и непорочными, мудрыми и святыми, если только наше нечестие, безумие и нечистота не бросаются в глаза слишком явно. Но мы не сумеем увидеть наших пороков, если будем смотреть только на себя, не думая одновременно о Боге, не соотнося своих суждений с Ним как с единственно верным мерилom...

Итак, между нашим познанием Бога и познанием самих себя существует взаимосвязь, и одно служит другому. Тем не менее, порядок наставления требует рассмотреть в первую очередь, что значит познать Бога, и лишь затем перейти ко второму вопросу (Кальвин, *Наставления*, 1:1)\*.

Направление жизни к Богу упорядочивает ее, а подчинение этому порядку делает счастливым:

Ибо, пока люди не усвоят как следует, что они всем обязаны Богу, что они любовно вскормлены на Его отцовской груди, что в Нем источник всякого блага, пока Он не станет единственной целью их устремлений, — до тех пор они никогда не придут к искренней набожности. Более того, если люди не научатся полагать все свое счастье в Боге, они никогда не станут истинно и самозабвенно поклоняться Ему (там же, 1:2).

\* Здесь и далее цит. по: *Наставление в христианской вере*, т. 1, кн. 1-2 (пер. с фр., предисл. Бакулова А. Д.; науч. ред. док. фил. наук, проф. Кимелев Ю. А.). М.: РГГУ, 1997.

Наиболее показательно то, что, прежде чем начать приводить аргументацию, Кальвин говорит о «божественной мудрости», причем его слова о «страхе пред Господом» удивительно созвучны словам Книги Притчей:

Как на небе, так и на земле есть бесчисленное количество знамений, свидетельствующих о Божьем всемогуществе. Я имею в виду не только тайны природы, требующие специального изучения и знания астрологии, медицины и физики вообще, но и знамения настолько явные, что даже самые неученые и тупоумные люди вполне способны их сразу заметить. Конечно, я признаю, что люди, сведущие и искушенные в науках или интересующиеся ими, легче и глубже постигают Божьи тайны; однако и тем, кто никогда не учился в школе, дано разглядеть такое искусство в делах Бога, что они не могут не восхищаться его величием. Отсюда следует заключить, что нет на земле человека, которому Бог не явил бы должным образом свою премудрость (там же, 1:5).

Книга Притчей позволяет нам совершенно по-новому взглянуть на представления Древнего Израиля об истине (Кальвин же несколько выходит за рамки общих представлений о божественном предопределении, его мысль движется в русле специфически христианской традиции). Вместе с тем, согласно Книге Притчей (и по мнению Кальвина), подобные прозрения в отношении божественного миропорядка доступны для ума каждого человека. В отличие от приверженцев традиции Синайского откровения, учителя премудрости считали, что «познание верой» доступно каждому. Их учение стало основанием для так называемого «естественного богословия», а в конечном итоге — основанием научного знания, анализирующего регулярные явления, упорядочивающего самые разные факты, кажущиеся постоянными и потому в некотором смысле слова предсказуемыми. Учителя премудрости развивали так называемую «научную методологию»: они собирали множество разных данных и выводили на основании их общие теории. Однако все знание продолжало оставаться для них связанным с волей и целями ГОСПОДА.

4. Упорядочивание мира Создателем привело к тому, что одни действия стали вести человека к жизни, а другие — к смерти:

Итак, дети, послушайте меня;  
и блаженны те, которые хранят пути мои!  
Послушайте наставления и будьте мудры,  
и не отступайте от него. Блажен  
человек, который слушает меня,  
бодрствуя каждый день у ворот моих  
и стоя на страже у дверей моих! потому  
что, кто нашел меня, тот нашел жизнь,  
и получит благодать от ГОСПОДА; а  
согрешающий против меня наносит вред душе своей:  
все ненавидящие меня любят смерть.  
(Притч 8:32-36)

Эта связь неизбежна, что заставило Клауса Коха охарактеризовать учение мудрых как систему «деяний и последствий» (Koch 1983a, см. также Miller 1982). Каждое такое деяние влечет за собой неизбежное следствие, дела создают свою собственную особую «сферу влияния» со «встроенными в нее последствиями», неременное наступление которых гарантирует сам Бог:

До сих пор нам казалось, что в Книге Притчей нет ни намек на учение о воздаянии. Однако в ней постоянно повторяются слова о человеческих поступках и их последствиях. Отчасти это связано с убеждением, что Яхве пристально наблюдает за связью между поступками и судьбой, ускоряя и завершая ее, когда нужно. В литературе премудрости значительное внимание уделяется связи между праведными деяниями и благословением, с одной стороны, и нечестивым деянием и крахом, с другой, применительно к отдельным личностям (Koch 1983a, 64).

Так, например, «лень» порождает «бедность» (10:4). Учителя наблюдали множество случаев проявления лени и пришли к выводу, что она всегда влечет за собой бедность. Очевидность и постоянство этой связи позволяет говорить о ней

как о части установленного ГОСПОДОМ миропорядка. Из этого правила не бывает исключений, поскольку именно ГОСПОДЬ своей волей сделал прилежание, противопоставленное лени, основой благополучия.

По мнению Коха, важнее всего то, что, говоря о связи деяния со следствием, учителя премудрости ничего не говорили ни о наказании, ни о божественном вмешательстве, ни о божественном гневе или волеизъявлении. Этот факт позволил Коху сделать вывод об отсутствии концепции «воздаяния» в прямом смысле слова как учения о непосредственном вмешательстве Бога. Напротив, Творец просто создал определенный миропорядок, который теперь функционирует по заложенным в него правилам.

5. Обладая обширной информацией и проницательным умом, мудрецы утверждали, что гарантом нерушимой связи между деянием и его последствиями выступает сам Создатель. По сути это был деизм, не оставляющий место благодати и прощению. Это учение было очень близко к другим подобным учениям, распространенным по всему Ближнему Востоку, крайне консервативным в стремлении защитить устойчивость миропорядка, и, к сожалению, оказалось близким общественной морали, не умеющей прощать. Однако именно это учение — основное в Книге Притчей — вызвало мощный протест, запечатленный в Книге Иова.

Учитывая явное доминирование учения о деянии и последствиях в Книге Притчей, фон Рад выделил шесть притчей, основная мысль которых не укладывается в эту схему, поскольку они оставляют место для свободного волеизъявления ГОСПОДА (von Rad 1962, 439):

Сердце человека обдумывает свой путь,  
но ГОСПОДЬ управляет шествием его.

(Притч 16:9)

Много замыслов в сердце человека, но состоится  
только определенное ГОСПОДОМ.

(Притч 19:21)

Всякий путь человека прям в глазах  
его; но ГОСПОДЬ взвешивает сердца.  
(Притч 21:2; 16:2)

От ГОСПОДА направляются шаги  
человека; человеку же как узнать путь  
свой?  
(Притч 20:24)

Нет мудрости, и нет разума, и нет  
совета вопреки ГОСПОДУ. Коня  
приготавливают на день битвы, но  
победа - от ГОСПОДА.  
(Притч 21:30-31)

Несмотря на малочисленность, эти шесть фрагментов позволяют говорить о свободе ГОСПОДА, даже от созданной Им самим «системы мироздания», свободе, допускающей будущее, не зависящее от прошлых деяний.

Цель этих фрагментов — пресечь ложную теорию, согласно которой, жизнь в соответствии с человеческой мудростью и определенные усилия могут гарантировать благополучие. Человек всегда должен оставаться открытым для вмешательства Бога, действующего непредсказуемо. Между поступками в соответствии с наставлениями мудрецов и ожидаемыми последствиями лежит неизвестность. Опасное учение, не правда ли? Мы можем спросить: не означает ли это, что вследствие этой неизвестности на все человеческие дела и знание ляжет налет обреченности? Ответ на этот вопрос заключается в степени доверия человека Божьему промыслу, предвосхищающему все планы людей...

Речь не идет об ограничении человеческих способностей, о потере чувства уверенности в собственных силах. Речь идет о явлении, которое можно объяснить лишь в богословских терминах: самоуверенность несовместима с доверием Яхве. Даже способность учения о премудрости объяснить жизнь в конечном счете неизбежно должна столкнуться с этим фактом. Отчасти именно поэтому основа учения мудрецов — непоколебимая вера в Яхве. Учителей невозможно попрекнуть пренебрежением мудростью, но пределы их учения обозначены на удивление ясно. На

премудрость как таковую никогда нельзя положить полностью, никогда нельзя доверить ей собственную жизнь (von Rad 1972, 101, 102-103).

Выше премудрости оказывается только ГОСПОДЬ, Бог премудрости. Учителя не создавали *системы* расчетов, основанных на морали. Они говорили об *отношениях*, отмеченных тайной, но глубоко осмысленных и имеющих практическое приложение. Именно поэтому в 28-й главе Книги Иова обсуждение божественных тайн заканчивается словами, вполне созвучными Книге Притчей:

И сказал человеку:  
вот, страх пред ГОСПОДОМ есть истинная  
премудрость, и удаление от зла — разум.  
(Иов 28:28)

Такой конец говорит о том, что даже самый изощренный ум, в конце концов, придет к тому же, что и это центральное учение Книги Притчей:

Не будь мудрецом в глазах твоих;  
бойся ГОСПОДА и удаляйся от зла.  
(Притч 3:7)

В этом простом учении любовь к Богу дополнена практическим советом и обещанием жизни. Оно напоминает слова, сказанные Матерью Терезой Генри Новену в ответ на его вопрос о смысле жизни. Она ответила:

Молись каждый день и никого не обижай.

Об этом же говорит и поучение мудрецов: «Бойся ГОСПОДА и удаляйся от зла». Поступки человека значат очень много, но эти действия основаны на взаимоотношениях с Тем, кто выше всяких действий.

Читатель Книги Притчей под конец может поразиться способности учителей мудрости связывать знание Израиля о Боге, правящем уверенно, но непредсказуемо (непредсказуемость подразумевает свободу и благодать), с изысканным



рассуждением, лишенным сектантской ограниченности традиции Завета. К сожалению, на протяжении долгого времени комментаторы Ветхого Завета относились к традиции премудрости как к «приемной дочери» или чужеродному звену в библейской традиции, хотя на самом деле это — одна из основных линий развития, гибко и изощренно объединяющая веру и разум.

Премудрость Книги Притчей заключается в вере в постоянство простых отношений между людьми, в сходство разных людей между собою, в сходство их реакций на те или иные события, в надежность миропорядка, обеспечивающего жизнь человеку, и через все это, явно или неявно, в вере в Бога, следящего за этим порядком. Понимая эти принципы, описанные мирским языком, не очень соответствующим их абсолютно интеллектуальной подоплеке, человек полагается на Бога во всем, что касается и веры, и знания. Благодаря силе этого знания о Яхве, его неопровержимости, евреи могли сформулировать учение о миропорядке столь простым и доступным языком (von Rad 1972, 62-63).

Учителя мудрости, безусловно, знали о существовании греха, однако предпочитали говорить о разрушительной силе не как о «грехе», а как о «глупости». Они понимали глупость как способ жизни, противоречащий всему сотворенному Богом миропорядку. Ни один комментарий на тему взаимоотношений *Бога и мира* не сравнится по выразительности с комментарием Дэвида Шапиро:

По словам Лео Бека, *при приближении* черты лица становятся размытыми, — идет ли речь о близости божественного, близости мирского или близости опасного смещения божественного с мирским. Невозможна премудрость без боязни Бога, но премудрость невозможна и без боязни повседневного, поскольку все мы можем весьма быстро перейти во вполне осязаемый мир иной, мир подземный, названный Шеолом, начинающийся с маленькой тесной могилки...

Вошедшие в Книгу Притчей произведения возникли из благоразумной строгости, хотя иногда их неверно называют

«жестким ошейником», цепью или венцом, который в них упоминается. На самом деле эту книгу скорее можно было бы назвать собранием снов или шуток, не чуждых благоразумия Фрейда, сказавшего когда-то, что детей не следует посылать в Арктику одетыми в летнюю одежду и с картами итальянских озер. Книга Притчей, считавшаяся когда-то самой сублимированной из библейских книг, в действительности представляет из себя взрывоопасный текст редкостной пронизательности, авторы которого сумели уравновесить идеализм священников и пророков и образованность «старейшин». Заповеди имеют предел; притчи бесконечны и напоминают нам о том, что столь же бесконечным должно быть наше внимание (D. Shapiro 1989, 320).

Притчи — литература «для взрослых»:

Эта книга — критика инфантилизма. Если в ней и не содержится неизменных истин, то, по крайней мере, она приближается по своему содержанию к такого рода истинам. Ее можно прочитывать как антологию утопических и, как это ни парадоксально, материалистических идеалов. Эти идеалы, как говорил Уильям Джеймс, и создают реальность. Реальный мир основывается на сравнениях (D. Shapiro 1989, 324).

Еще две проблемы, связанные с текстом, следует отметить особо. Прежде всего, читатели-христиане не могут оставить без внимания поэтику Притч 8:22-31. В этих стихах речь идет о «премудрости» как об «организующей силе» мироздания, благодаря которой мир живет и порождает из себя жизнь. Этот текст связан с историей сотворения мира из 1-й главы Бытия (см. Landes 1974; Yee 1992). Слова, переводимые как «имел меня началом» (*qnn*) в стихе 22 и «художницею» (*'mon*) в стихе 30, вызывают массу затруднений. Однако эти трудности не мешают понять общий смысл фрагмента: «Премудрость» — доверенное лицо Бога-Творца, непосредственно влияющее на образ создаваемого мира.

Этот фрагмент особенно интересен еще и потому, что, по мнению разных исследователей, он стал основой поэтического текста, с которого начинается Евангелие от Иоанна

(1:1-3) (O'Day 1995, 519). В христианском сознании премудрость, «упорядочивающая мироздание», превращается в «логос» (логику миропорядка), «воплотившийся» в Иисусе из Назарета. Утверждение 1-й главы Евангелия от Иоанна гораздо шире, чем 8-й главы Книги Притчей, однако полное его понимание возможно только в контексте ветхозаветной параллели. Если попытаться проследить траекторию развития представлений о премудрости от Притч 8 к Ин 1, то можно отметить следующее: ветхозаветные представления о премудрости сильно расходятся с традиционными представлениями о Завете, новозаветные же — с основными аспектами мировоззрения апостола Павла.

С другой стороны, учение о добродетельной жене и чужой жене, представленное в главах 1-9, а также в стихах 31:10-13 Книги Притчей (см. Притч 2:16-19; 5:1-11; 6:23-25; 7:14-20; 9:16-17), привлекало и привлекает особое внимание феминистски настроенных комментаторов. Предпринималось множество самых разных попыток интерпретировать стихи о «чужой жене». В частности, говорилось о (а) блуднице, подвергающей опасности жизнь мужчин; (б) чужеземках, негативное отношение к которым особенно распространилось во времена Ездры; (в) собирательном образе, вобравшем в себя основные мужские страхи (Camp 2000). Каждая из этих интерпретаций заслуживает отдельного обсуждения, однако, здесь я хотел бы упомянуть лишь о прекрасном исследовании Кристины Йодер (Yoder 2001). Заметив сильный «экономический уклон» в описании добродетельной жены в стихах 31:10-31, Йодер предложила поместить оба женских образа в экономический контекст. Цитируемые ею персидские документы указывают на то, что богатые персы старались найти себе женщин, разбирающихся в делах, способных обеспечить безопасность имуществу мужа. Сам же муж не должен был заниматься делами:

Премудрость — основа высокого социально-экономического положения. Мудрая жена обладает прекрасными качествами, постоянством, обеспечивает изобилие дома, благодаря

чему ее муж обретает положение уважаемого и состоятельного члена общины (Yoder 2001, 99-100).

Напротив, «чужая жена» — угроза для благосостояния:

Автор глав 1-9 Книги Притчей является сторонником идеологии Ездры и Неемии и описывает экономическую угрозу, которую представляет собой «чужая» жена, выступающая здесь как собирательный образ. Например, в стихах 2:12-22 отец предостерегает сына от связи с «чужой» женой, поскольку эта связь может стать причиной потери земли обетованной. В стихах 5:7-14 отец говорит детям, что связь с «чужой» женой несет двойное наказание: обнищание от рук чужеземцев и позор в общине. Описание «чужой» жены в главах 1-9 отражает боязнь социального господства чужеземок в Палестине персидского периода. Как отмечал Х. Вашингтон, понятие «чужая жена» стало специальным термином для обозначения не входящих в общину женщин, обладавших властью, в особенности экономической, и, таким образом, угрожавших благополучию общины.

По мнению автора текста, выбор между жизнью и смертью равносителен выбору между двумя женщинами. Он говорит о сексуально привлекательной (6:25), с приятной речью (2:16; 5:3; 6:24; 7:21) неразумной (или «чужой») жене, создавая образ женщины, *угрожающей* материальному положению юношей. Выбрать ее, по мнению мудрецов, означает потерять все привилегии: землю (2:12-22), богатство и славу (5:7-14) и даже жизнь (7:27) (Yoder 2001, 73-74, 102).

Наставление Книги Притчей прежде всего касается выбора:

Премудрость, как и ее противоположность, — также собирательный образ влиятельной, знатной женщины персидского периода, чье социально-экономическое положение *укрепляет* материальное благополучие. Выбрать ее — значит обрести все экономические блага: успех в делах, привезенные издалека деликатесы, прекрасную одежду, собственность, дом с прислугой, доверху наполненные амбары, постоянное благополучие и высокий социальный статус. Неудивительно, что все юноши стремились к браку с такой женщиной, гарантирующей стабильность и способной обеспечить спокойную, сытую жизнь (Yoder 2001, 102).

Работа Иодер очень интересна методологически. Благодаря ей становится ясно: на нестандартные вопросы текст предлагает нестандартные ответы. Кроме того, исследование Иодер вновь помещает текст в подлинный мир учителей мудрости, озабоченных проблемами повседневной жизни (в частности, экономической ее составляющей). В своей работе Иодер предупреждает об «искушении» впасть в идеализм, когда интерпретация оказывается оторванной от реального мира. В данном случае, как и во всей Книге Притчей, вера должна быть неразрывно связана с повседневной жизнью. Интерпретация Иодер полностью соответствует словам Шапиро:

*При приближении* черты лица становятся размытыми (D. Shapiro 1989, 320).

Речь идет о «близости» Бога, поддерживающего жизнь мира, постижению которого посвятили все свое время учителя мудрости, соединяя «переживания альтернативного мира ГОС-ПОДА» и «переживания мира людей» (von Rad 1972, 62).

# ГЛАВА 24

## ПЯТЬ СВИТКОВ

«Лисания», третья часть канона еврейской Библии, начинаются с трех больших поэтических книг: Книги Псалмов, Книги Иова и Книги Притчей. Как мы видели, эти три книги тесно взаимосвязаны: учение Книги Притчей о Премудрости становится тем фоном, на котором разворачивается действие Книги Иова, и обе эти книги связаны с нормативной литургической и текстуальной традицией Книги Псалмов. После этих трех замечательных книг в канонической последовательности идут пять малых «свитков». Как в каноне, так и в богослужебной практике иудаизма они объединены в одну группу под названием Мегиллот (=свитки). Происхождение пяти свитков (отличающихся как по своему жанру, так и по затрагиваемым в них темам и проблемам), без сомнения, связано с различными контекстами, хотя уже очень рано они были объединены в одну группу. Исходя из целей введения, сделаем лишь два наблюдения.

Во-первых, хотя эти пять произведений объединены в одну группу, в различных традициях текста они встречаются в различной последовательности. Фиксированного порядка их расположения не существует. Можно было бы расположить их приблизительно в соответствии с хронологическим принципом, так что первой будет Книга Руфь, действие которой разворачивается «в те дни, когда управляли судьи» (1:1), а кульминацию составит Книга Есфирь, повествующая о периоде персидского господства. Однако не стоит воспринимать такую историческую последовательность слишком всерьез.

Во-вторых, в богослужебной практике иудаизма эти пять свитков в настоящее время связаны с пятью праздниками, и это богослужебное использование определяет, под каким углом они читаются и слушаются:

Песнь Песней	Песах
Книга Руфь	Шавуот (Праздник Недель)
Плач Иеремии	Девятое Ава
Екклесиаст	Суккот (Праздник Кущей)
Книга Есфирь	Пурим

Объединение этих пяти книг говорит о жизненности иудаизма в поздний период формирования канона, выражающейся в способности использовать старый материал для новых целей; более того, оно демонстрирует порождающую свободу традиции, способной признать своими тексты и дать им новое место в контексте современных нужд общины. Следовательно, когда свитки помещаются в рамки богослужебного употребления, это заставляет их «действовать» таким образом, который отличается от первоначального намерения авторов текстов.

Важно осознавать, что в каноне греческого Ветхого Завета, ставшем основой для христианского библейского канона, пять свитков разбросаны среди других книг. В этом контексте каждый свиток читается самостоятельно вне всякой связи с остальными четырьмя: этой группы просто не существует в той последовательности книг, которая известна нам по христианскому библейскому канону.

## 1. КНИГА РУФЬ

Книга Руфь должна восприниматься как *история*. Чтобы поддерживать интерес у читателей и слушателей, при изложении этой истории используются самые разные развлекательные повествовательные приемы, включая юмор и ненавязчивые поучения. Сюжет книги прост: моавитянка Руфь,

образец верности, смелости и разумности, становится частью семьи израильтян. По ходу истории она, уже в Израиле, становится матерью и, в конечном счете, — прародительницей Давида (4:176, 18-20). Эта традиционная версия поддерживается родословной, приведенной в Евангелии от Матфея (Мф 1:5). Хотя сюжет Книги Руфь прост, литературное и риторическое оформление этого сюжета, как продемонстрировала Филлис Трайбл, чрезвычайно изысканно, и книга является поистине прекраснейшим образцом художественного творчества (Trible 1978, 166-199; см. также Linafelt 2000).

Действие книги происходит в период судей, и этим, конечно же, объясняется, почему в привычной нам последовательности текстов христианской Библии эта книга идет за Книгой Судей (1:1). Однако критическая библейская наука относит формирование данного сюжета к гораздо более позднему периоду, уже после Вавилонского пленения, и отрицает его связь с историческим периодом судей.

Наука в течение очень долгого времени фокусировалась на проблемах историчности. С этой точки зрения самым важным было то, что Руфь, моавитянка, представительница другого народа, была принята в общину Израиля. На основании этого факта, содержащегося в рассказе, ученые предположили, что данное повествование относится к V веку и его задача — отстоять легитимность принятия иноплеменников в общину (о чем см. Ис 56:3-7). Данное повествование сложилось в качестве протеста и полемики с политикой Ездры и Неемии, отрицавших брак евреев с иноплеменницами (см. Езд 10:6-44, Неем 13:23-27). В соответствии с таким прочтением, Книга Руфь выступает за открытый и толерантный иудаизм.

Такое широко принятое прочтение повествования стало терять свою убедительность и достоверность по мере того, как ученые обратились от исторических к литературно-риторическим вопросам. Если читать Книгу Руфь саму по себе, без учета названного гипотетического контекста, нас не только поражает драматичная и артистичная манера изложения данной истории, но, помимо этого, мы начина-



ем осознавать, что знаем о ее контексте намного меньше, чем нам представлялось. Соответственно, когда Книга Руфь рассматривается учеными сегодня, они изначально воздерживаются от каких-либо суждений по поводу ее гипотетического контекста и стараются оставаться «внутри» повествования и воспринимать его в соответствии с тем, что оно само говорит о себе. При таком взгляде темой истории о Руфи оказывается тщательное обсуждение договоренности между незащищенной женщиной-иноплеменницей и мужчиной, обладающим высоким статусом в своей общине. Это обсуждение затрагивает проблемы чести и стыда, но его участники проявляют также высокий уровень осознания экономической стороны своих отношений.

Особый интерес к данному повествованию проявили сторонники феминистической герменевтики, поскольку Руфь можно рассматривать как образец смелой женщины, совершающей решительные поступки для того, чтобы создать будущее для себя самой в патриархальном социальном контексте, не сулившем ей никаких особо радужных перспектив в будущем:

Согласно моему прочтению, послушная и подчиняющаяся Руфь отступает на второй план, уступая место Руфи, демонстрирующей горячую солидарность с Ноеминью. Она отнюдь не покорна и никогда полностью не раскрывает себя. Она совершенно очевидно является основным действующим лицом. Она подталкивает Вооза пренебречь условностями социально приемлемого поведения, вступая с ним в словесное состязание, в ходе которого в ее речи звучат тонкие, но отчетливо различимые двусмысленности (Linafelt 2000, xv).

Итак, в повествовании, при описании действий Руфи, звучит мотив признания ценности человеческой инициативы. Важно осознавать и то, что самое большее, что может быть сказано о присутствии Бога Израилева в повествовании, — что Он скрыт в нем. Джек Майлс идет дальше, высказывая такое суждение о том, что Бог в этой истории исчезает из поля зрения:

В Книге Руфь, однако, Господу Богу уделяется лишь очень незначительное внимание. Тема изменений в ситуации с достоинством и взаимоуважением женщин интересует автора намного больше. Если признать, что в основе текста лежит полемика относительно приемлемости и ортодоксальности брака с иноплеменницами, то с некоторым трудом можно сформулировать утверждение о том, что Бог, вероятно, стал относиться к нему более терпимо. Но каким бы терпимым или нетерпимым он ни был, в том, что касается сюжета истории, Он остается практически не у дел. Среди действующих лиц Книги Руфь Ему отведена роль постороннего наблюдателя. Ему, как положено, приписывается благополучный и неблагоприятный исход событий, Его имя употребляется при благопожеланиях, однако эти упоминания и утверждения, похоже, делаются для проформы. Господь Бог, как уже отмечалось, ничего не говорит. Фактически, Он также ничего не делает (Miles 1995, 343).

Такой безутешный вердикт корректируется позицией Трайбл, согласно которой место для действий Бога остается в жизни самих женщин:

В целом эта человеческая комедия предлагает нам богословскую интерпретацию феминизма: женщины совершают свое спасение со страхом и трепетом, поскольку сам Бог действует в них. Ноеминь выступает в качестве посредницы между традицией и новшеством, Руфь и женщины Вифлеема выступают в качестве парадигмы радикальности. Все вместе они — это женщины в культуре, женщины против культуры и женщины, трансформирующие культуру. Они бросают вызов тому, что отражается в них же самих. И этот вызов — наследие веры сегодняшнему дню для всех, у кого есть уши, чтобы слышать истории женщин в мире мужчин (Trible 1978, 196).

Приведенные примеры столь сильно различающихся суждений Майлза и Трайбл дают представление о разнообразии ролевых и драматических возможностей, открывающихся перед интерпретаторами, когда рассказу оставляется возможность говорить его собственным голосом, без учета его

предполагаемого исторического контекста. Повествование по своей художественной силе не просто изысканно, но, как кажется, оно намеренно включает многие двойные смыслы, для разрешения которых читатель должен сделать все, на что способен. Ясно, что к тому времени, когда жил рассказчик, у Израиля сформировалось ощущение, что наилучшим образом постичь ГОСПОДА можно путем рассмотрения того, как Он действует внутри или через посредство социальных взаимоотношений, а может быть, даже внутри и через посредство риторических операций, — в любом случае, Он стал Богом, который является неотъемлемой частью и содержанием процессов, проживаемых человеческим сообществом.

Связь, установленная в богослужебной практике иудаизма между этой книгой и праздником Шавуот, без сомнения, имеет отношение к тому факту, что основная сцена в повествовании происходит на гумне (3:1-18). Может быть, для установления такой связи оказалось достаточно упоминания о празднике сбора урожая. Однако возможно также и то, что в горизонте воображения рассказчика гумно, основное место проведения праздника в соответствии с его смыслом, понимается как пространство, в максимальной степени связанное с темой порождения, благодаря которому приходит нечто радикально новое, открывающее для Израиля путь в будущее. В этом случае каждый праздник Шавуот — такое событие, когда исходящая от Бога новизна открывает общине путь в будущее.

В христианском каноне Книга Руфь помещена между Книгой Судей и Первой и Второй книгами Самуила. Таким образом, составители поместили ее в исторический, а не литургический контекст. Вопреки распространенной в науке точке зрения, согласно которой такое расположение считается поздним (на основании иудейской традиции), Линафельт, вслед за Робертом Пфайффером, Робертом Бо-лингом и Эдвардом Кэмпбеллом, предполагает, что написание книги было связано именно с необходимостью связать книги Судей и Первую Самуила. Соответственно, она слу-

жит переходным звеном от племенного к монархическому строю, о чем свидетельствует упоминание о царе Давиде в Руф 4:17-20:

В соответствии с традиционным научным взглядом на процесс формирования канона считается, что порядок расположения книг в Септуагинте отражает поздние процессы среди эллинизированных иудеев, переработавших уже существовавший ранее палестинский канон. Согласно такому взгляду, помещение Книги Руфь между Судьями и Первой книгой Самуила вторично. Однако, в соответствии с исследованиями последнего времени, процесс канонизации выглядит далеко не так просто и определенно, как в господствовавшем до сих пор сценарии, в особенности в том, что касается отношений между евреями Палестины и эллинистическими евреями диаспоры. У нас нет никаких оснований считать порядок книг в Септуагинте однозначно более поздним и вторичным. Соответственно, открывается возможность предположить, что Книга Руфь не просто переместилась на свое место между Судьями и Первой книгой Самуила из-за того, что кто-то решил, что это подходящее для нее место, но что у нее существует более глубокая внутренняя связь с этими книгами. На самом деле, теперь можно высказать предположение о том, что она была написана именно в качестве связующего звена между этими двумя книгами, и в этом и состояло намерение ее автора.

Книга Руфь демонстрирует убедительные свидетельства связи с окончанием Книги Судей. Однако до сих пор не было замечено, что она также демонстрирует убедительные свидетельства связи с Книгами Самуила, и это служит основанием для того нового направления интерпретации, которое я хочу предложить. Если дело на самом деле обстоит именно так, то Книгу Руфь следует рассматривать не как заключительный аккорд Книги Судей, а скорее как связующее звено между Книгой Судей и Книгами Самуила (Linafelt 2000, xviii, xix-xx).

Указанное различие в расположении книги в иудейском и христианском каноне становится основой совершенно разных возможностей ее прочтения. В любом случае, Книга

Руфь содержит в себе изысканный художественный сценарий, рассказывающий о том, как человеческая смелость и скрытость Бога становятся причиной того, что Израиль встает на путь, ведущий в будущем по ту сторону любого патриархального и этноцентричного настоящего:

Отправной точкой любой богословской рефлексии над этой книгой должно быть признание того, что основное значение принадлежит человеческому поступку и что люди, совершающие поступок, обладают способностью, а на самом деле, возможно даже на них лежит ответственность, сопротивляться и бросать вызов социальным системам, ставящим их действиям строгие рамки, но никогда полностью не свободным от идеологических пробелов. Следует надеяться на то, что Бог в свою очередь ответит на эту проявленную инициативу и приведет к исполнению то, начало чему было положено действиями человека. В той мере, в какой Книга Руфь обладает своим «богословием», это богословие менее традиционное, а также менее простое, чем признается обычно. Это богословие отказывается видеть в человеческих персонажах драмы простых кукол Божьего провидения, и именно в силу этого отказа оно может оказаться более значимым для современного мира, чем мы могли предполагать (Linafelt 2000, xvii).

## 2. ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

Это любовная поэма в своей канонической форме озаглавлена «Песнь Песней» — то есть наипрекраснейшая Песнь царя Соломона. Связь с царем Соломоном, которая гарантирует, что эта книга — часть Писаний, возможно, имеет отношение к хорошо известной «мудрости» Соломона, поскольку можно расположить этот текст среди учений мудрости, как делает Бревард Чайлдс (3 Цар 3:16-28; 4:29-34) (Childs 1979, 573-579). Возможно также, что связь с Соломоном состоит в том, что он сам, как сообщается, имел «семьсот жен и триста наложниц» (3 Цар 11:3), что свидетельствует о его сексуальном аппетите:

Если Песнь Песней прибегает к образу Соломона, что наделяет ее чертами легенды, то это не столько Соломон Премудрый, сколько Соломон-Дон-Жуан. Со своей тысячей жен (3 Цар 11:3) Соломон предстает как человек, познавший любовь во всех ее формах, как идеальный любовник (Lacocque, Ricoeur 1998, 237).

В любом случае, связь книги с царем Соломоном безусловно вторична. Самое большее, она служит тому, чтобы задать новый контекст происхождения книги — контекст царского двора — и новое место в хронологии Израиля. В основе любовной поэзии книги лежит типичная для любой культуры и любого времени снова и снова всплывающая тема романтической любви. Очень правдоподобно предположение о том, что песнь Соломона связана с египетскими любовными песнями.

В любом случае, эта книга содержит любовную поэзию — поэзию необузданную и страстную. Эротический элемент во взаимоотношениях мужчины и женщины описывается при помощи дерзкой и образной речи. Обычно предполагается, что речь ведется от лица мужчины, и на основании этого допущения Дэвид Клайнс выдвинул обвинение поэме в том, что она потакает мужскому сексизму. Наоборот, Андре-ре Лакок приводил веские аргументы в пользу того, что голос, который мы слышим в поэме, принадлежит женщине (Lacocque, Ricoeur 1998, 240-246). Тремпер Лонгман разумно замечает, возражая Клайнсу, что любое суждение относительно того, от чьего лица ведется речь, будет глубоко субъективным:

Все рассуждения на тему того, каков пол автора Песни Песней, больше говорят о нас, комментаторах, чем о самой книге. Они основываются на таком видении литературы и пола, при котором авторство женщины или мужчины всегда проявляется в одних и тех же характерных чертах. Ирония состоит в том, что хотя аргументы, приводимые той и другой стороной, выдвигаются людьми далеко не консервативных убеждений, они безусловно играют на руку социальным консерваторам. Самым честным было бы признаться в том,

что мы не можем сказать наверняка, кто написал Песнь Песней, мужчина или женщина, и знаем только, что перед нами — сборник любовной поэзии, написанной мужчинами, женщинами или теми и другими. Что меня больше всего поражает в комментарии Клайнса, так это его исходная предпосылка, состоящая в том, что ни одну женщину не может привлекать такой вид любви, как описанный влюбленным в этой поэме (Longman 2001, 9).

Историко-критическое исследование обладает весьма немногими данными для решения вопроса о происхождении книги. Однако необходимо уделить достаточно внимания многовековой практике интерпретации поэмы. С одной стороны, ясно, что речь идет о человеческой любви, о которой говорится на откровенно эротическом языке. Любовь предстает в своем естественном виде, никак не сдерживаемой ни моралью, ни даже намеком на какой-либо брачный контекст. Здесь слышен голос самого элементарного чувственного наслаждения, проистекающего от присутствия возлюбленного и его объятий. Филис Трайбл удалось показать, каким образом Песнь Песней являет собой голос «освобожденной» любовной лирики, пребывающей в контрасте с той сломленностью, которую мы видим в повествовании Бытия 2-3, где описано, как первая человеческая пара не смогла актуализировать это свойственное твари наслаждение, и исправляющей эту ситуацию:

До сих пор мы рассмотрели два изображения мужчины и женщины в Ветхом Завете. Бытие 2-3 изображает трагедию непослушания; Песнь Песней — это симфония эротизма (Trible 1978, 162).

Дитрих Бонхёффер (к сожалению, я не могу сейчас привести точную ссылку) предложил считать Песнь Песней прекраснейшей формулировкой «богословия творения», поскольку в ней звучит радость от «благости» творения, не поставленной под сомнение.

Итак, звучание этого человеческого голоса в Песне Песней несомненно. Однако, с другой стороны, читателю книги

необходимо учитывать и второе прочтение книги, восходящее к очень раннему периоду как иудейского, так и христианского ее толкования. Суть его в том, что эта любовная поэзия говорит о любви между Богом и Израилем или, соответственно, между Христом и Церковью. Такое прочтение, давно признанное нормативным, выходит за рамки прямого смысла поэмы и обнаруживает в ней дерзкое при помощи аллегории богословское описание Бога и влечения Бога к своим творениям. Такое прочтение вызвало важные методологические вопросы со стороны историко-критического подхода, поскольку этот последний не питает симпатии к аллегорическим толкованиям в принципе. Но даже если оставить в стороне проблемы методологии, проблема с этим толкованием состоит в том, что Богу в этом случае приписывается вожделение, что с трудом может переварить мышление, свойственное традиционному богословию.

Поль Рикёр, в характерном для него изящном и лаконичном стиле, осознал проблемность подобного аллегорического прочтения и занялся поиском путей избежать «прямого значения» текста (Lacocque, Ricoeur 1998). Однако при этом он отстаивает «множественность интерпретаций» (267), которая принимает форму «метафоризации» поэзии (301). Если рассматривать данную книгу как богословское описание внутренних качеств Бога, то будет уместно вспомнить об образе ГОСПОДА как мужа, добивающегося любви Израиля, в Ос 1-3 и Иер 2-3, или о порнографической грубости Иезекииля в Иез 16 и 23. (См. употребление глагола, обозначающего страсть, применительно к Богу во Втор 7:7; 10:15.) Эти пророческие тексты, как обнаружил Абрахам Хешель, открывают широкий спектр возможностей говорить о «страсти Бога», страсти к Израилю, которая может выражаться в качестве страдающей любви, но которая также находит проявление в гневе и ярости, наиболее экстремальные примеры чего мы видим в Иез 16 и 23 (Heschel 1962).

Однако Рикёр сразу же заявляет о том, что страсть ГОСПОДА к Израилю в пророческих текстах и эротическое влечение Бога в Песне Песней весьма отличны друг от друга и



не должны отождествляться. Однако они взаимосвязаны, и взаимодействие между обоими проясняет ту и другое:

Прежде всего, мы видим, как происходит процесс метафо-ризации, развивающийся в двух противоположных направлениях, подобных зеркальному отражению друг друга. У пророков любовь Бога описывается при помощи метафоры сексуального союза. В Песне Песней сексуальное измерение любви сначала лишается своего эротического плаща благодаря тем достоинствам поэмы, о которых говорилось выше, для того, чтобы дать им новый контекст в иных дискурсивных ситуациях, что становится возможным благодаря изменению места произнесения ее текста (например, если речь идет о чтениях из Библии на крещальной литургии). В этом смысле, сближение этих текстов приводит к рождению того, что можно назвать перекрестной метафорой: с одной стороны, пророки «видят» любовь между Богом и его народом «как» любовь супружескую; с другой стороны, эротическая любовь, воспеваемая Песней Песней, «видится подобием» любви Бога к Его творению, по крайней мере, если толковать ее, учитывая язык, употребляемый пророками. Это «видение как» представляет собой органон любого метафорического процесса, независимо от того, в том или ином направлении он работает (Lacosque, Ricoeur 1998, 301).

Артикуляция такой романтической страсти означает, что авторы данного произведения в стихах приглашают нас выйти за пределы даже *этической* перспективы пророков к *эротическому* влечению Песни Песней как откровению о Боге. То есть, если этот текст является богословским откровением и разоблачением, его следует понимать, не ослабляя силы страсти и не затушевывая представление о наслаждении, получаемом Богом от Его возлюбленной, ни морализмом, ни сдерживающими рамками институций. Здесь перед нами предстает Бог — истинный любовник, ничем не ограниченный в наслаждении, получаемом Им от Его любви, и в неконтролируемом влечении, составляющем полноту самоотдачи.

Неудивительно, что такое прочтение текста было полностью поддержано в богословских традициях, сформированных на основе мистического опыта — опыта, в рамках которого может быть помыслено о «единстве» Творца и творения; и наоборот, это богословское прочтение текста встречает наибольшее сопротивление со стороны традиции, со всей решимостью остающейся этической (и сопротивляющейся мистическому), и настаивает на резком контрасте между Творцом и творением. Самая острая артикуляция этого контраста, известная мне, содержится в классической книге Андерса Нигрена, вышедшей в 1969 году, *Агоне и Эрос*. В этой работе, оказавшей невероятно мощное влияние, лютеранский епископ выступил в защиту классической позиции, согласно коей *Агоне* (любовь Бога, заключающаяся в полной самоотдаче, вне зависимости от отношения возлюбленного) абсолютно далека и противоположна *Эросу*, характеризующемуся поиском чего-то для себя со стороны возлюбленного:

Уже в Ветхом Завете присутствуют указания на то, что любовь Бога не связана ценностью или значением своего объекта. «Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас ГОСПОДЬ и избрал вас, — ибо вы малочисленнее всех народов, — но потому, что любит вас Пэсподь... Господь... освободил тебя» (Втор 7:7сл.).

Иудаизм, действительно, никогда не смел применять какой-либо из этих принципов к тому, как Бог поступает по отношению к праведным и грешникам, но Иисус идет до конца. Согласно ему, любовь Бога суверенна также и в этом отношении; на самом деле ее суверенность более всего раскрывается в том факте, что бывает направляема на грешников. Мы лишь затеняем подлинную природу нашей общности с Богом и делаем отношения между Богом и человеком все меньше и меньше отношениями любви, если мы ищем ей основу в представлении о том, что грешник лучше, чем праведник...

Значит, у нас больше нет причины спрашивать о том, лучше или хуже качества тех, кто оказывается объектом Божественной любви. На вопрос: «Почему Бог любит?» —

есть только один верный ответ: «Поскольку любить — Его природа»...

Мы напрасно ищем объяснения любви Бога в характере человека, оказавшегося объектом Его любви. Любовь Бога «ни на чем не основана», «просто так», хотя, конечно, не в том смысле, что у нее вообще нет никакого основания или что она руководствуется случайностью. Напротив, именно для того, чтобы высветить элемент необходимости в ней, мы описываем ее как «ни на чем не основанную»; наша цель состоит в том, чтобы подчеркнуть, что для нее нет никакого основания вовне. Единственное основание для нее следует искать в Самом Боге. Любовь Бога абсолютно *спонтанна*. Она не стремится найти в человеке что-нибудь такое, что могло бы послужить ей мотивацией. Направленная на человека Божественная любовь «ничем не мотивирована». Когда говорится, что Бог любит человека, перед нами суждение не о том, каков этот человек, а о том, каков Бог (Nygren 1969, 74, 75-76).

Простое и сжатое утверждение Нигрена состоит в том, что «Бог есть *Агапе*» (1 Ин 4:16), и любой компромисс в отношении этого утверждения опасен и разрушителен для сути христианской Вести:

Идею Агапе можно сравнить с маленьким ручейком, который, даже в истории христианства, течет по очень узкому руслу и иногда, как кажется, полностью теряется в своем окружении; Эрос же — широкая река, выходящая из берегов, все унося с собой, так что трудно даже помыслить о том, чтобы перегородить ее и заставить течь сколь-нибудь упорядоченным образом. Когда мотив Эроса проникает в христианство, он делает это с целью изгнать мотив Агапе и занять его место... Обычная ошибка состоит в том, что Агапе представляют как высшую и более спиритуализированную форму Эроса и предполагают, что путь к достижению Агапе лежит через сублимацию Эроса. Мысль о «небесном Эросе» напоминает нам о том, что дело обстоит иначе, ибо небесный Эрос может быть сублимацией чувственной любви, однако сам он не способен к дальнейшей сублимации. Небесный Эрос — высочайшая возможная вещь в своем роде; он был спиритуализован до такой степени, что

дальше в этом направлении идти невозможно. Агапе стоит рядом с небесным Эросом, а не выше его; различие между ними — не в степени, а в качестве. Нет пути, ведущего от Эроса к Агапе, и сублимация — не такой путь (Nygren 1969, 49-50, 52).

Без сомнения, тезис Нигрена конгруэнтен классической традиции богословия, в особенности в рамках ее протестантской траектории. Тем не менее ясно, что важная и продолжающаяся практика богословского истолкования в Церкви не ограничивается исключительно этим положением. Если воспринимать Песнь Песней действительно как откровение, то можно допустить мысль, что это произведение говорит о Боге нечто, что утрачивается, по словам Нигрена, в «маленьком ручейке» Агапе. Альтернативная традиция, укорененная в озвучивании человеческой, тварной, вождедеющей невинности, осмеливается утверждать, что цель самоотдачи Бога состоит в том, чтобы обрести глубокое наслаждение в Его возлюбленной. Хотя такое представление вряд ли может быть нормативным для христианского богословия, оно может быть серьезным контрапунктом в том богословском подходе, который часто ведет к чрезмерно суровым требованиям, предъявляемым людьми друг к другу во имя Бога, отдающего Себя.

Итак, если учитывать историю толкования книги, то рассмотрение ее в качестве *человеческой песни о любви* (каковой она является) или *самораскрытия Бога* — это не альтернатива. Мы читаем одновременно и ту, и другое именно потому, что, как видел Жан Кальвин, «познание Бога» и «познание человека» тесно переплетены друг с другом. «Познание человека», как безошибочно определил своим еврейским взглядом Фрейд, невозможно вне понимания сексуальной отдачи и принятия. По этой причине истина о самоотдающейся любви Бога и истина о человеческом наслаждении остаются теснейшим образом взаимосвязаны:

При чтении многих глубоко религиозных сочинений должна быть задействована вся наша чувствительность, включая

физиологическое любовное влечение, а великие любовные поэтические произведения также ожидают духовного прочтения. По этой причине остается только бесконечно спекулировать на тему того, чем мы любим — сердцем или чувствами. Мы не знаем, как мы любим, но только, что любим. И Песнь Песней, с ее мощным утверждением бессмертия любви, — это любовная поэма, стремящаяся затронуть наши глубочайшие чувства на любом уровне. Чем больше ее авторы поют о любви, тем больше они шепчут о Боге (Schulman 1989, 359).

В иудейской литургической практике Песнь Песней используется в пасхальном богослужении в качестве средства для передачи великой радости, имеющей своим источником глубокую преданность ГОСПОДА Израилю, проявившуюся в событии исхода. Эта связь с исходом, конечно, нарушается в знакомой канонической последовательности книг христианской Библии. В этой последней данная книга объединена в одну группу с Книгой Притчей и Екклесиастом: все книги этой триады (а) поэтические, (б) связаны с Соломоном и (3) имеют отношение к традиции мудрости. Если мы обращаем внимание на расположение книг в иудейском и христианском каноне, оказывается, что оно ведет к совершенно разным перспективам интерпретации.

### 3. ЕККЛЕСИАСТ

Третий из «свитков» — это Екклесиаст. Название книги представляет собой причастие женского рода, обозначающее «собрание» или того, кто «собирает собрание», и, следовательно, «проповедника». Этот «проповедник», более того, представлен как Соломон, так что это мудрое учение, предмет которого — непостижимая тайна жизни мира, вовлекается в Соломонову традицию премудрости, отраженную в 3 Цар 3:16-28 и 4:29-34. Установление связи этого учения с Соломоном (как и в случае Книги Притчей и Песни Песней), возможно, способствовало канонизации Екклесиаста,

что, кстати, произошло с большими затруднениями. Однако увязывание книги с Соломоном — это вторичный, традиционный маневр, не имеющий отношения к материалу самой книги, — разве что мы представим себе, что потакающий своим желаниям Соломон к концу своего царства пришел к такому печальному пониманию своей жизни, какое озвучено в данной книге.

Содержание книги представляет собой собрание мудрых высказываний и наставлений, тема которых — тайна творения и жизни мира. Эта тайна предстает намного более непостижимой и намного менее «дружественной для вникающего в нее», чем старое позитивное учение о мудрости в Книге Притчей. Отношение этого материала к предшествующей традиции, известной по Книге Притчей, — это, по словам Роланда Мерфи, «"да" со значительными оговорками» (Murphy 1979, 235), которое воспринимает старое учение о последовательности в вопросах морали всерьез, однако находит его не вполне убедительным или заслуживающим доверия. Вполне возможно, что разочарование в прежнем жизнерадостном учении премудрости, отраженное в этом материале, определяется контекстом, хотя проблема исторического и социального контекста далека от разрешения. Общепринято датировать этот материал, при всей его аморфности, концом персидского или эллинистического периодом. Возможно, он возник на фоне экономических неурядиц или разочарования, когда жизнеутверждающее мировоззрение отступило перед лицом объективности:

Определяющим фактором в новой ситуации, конечно, стала национальная катастрофа, пережитая Израилем, даже когда литература премудрости прямо не затрагивает эту тему. Израиль, а значит, его класс землевладельцев, теперь в числе чрезвычайно богатых, и, соответственно, они стали объектом истории совсем в другой степени. Если для Иудеи периода до пленения был характерен социальный и политический баланс между свободным крестьянством и монархией, то теперь он перестал существовать. Налоги и сборы, назначаемые теперь внешними силами, ложатся

тяжким бременем на плечи трудового народа и становятся причиной неуверенности в завтрашнем дне. Давление усиливается тем фактором, что экономика все в большей мере основывается на деньгах, а затем на чеканке монет, а самодостаточность индивидуального крестьянского хозяйства и деревни в значительной степени оказывается подорвана. Все в большей мере предъявляется требование продуктивности. Это приводит к тому, что крестьянские земли отходят под оливковые рощи и виноградники, продукция которых предназначена на экспорт. Поскольку производительные силы остаются по сути своей теми же самыми, неизбежным результатом процесса становится снижение числа единиц (семей), участвующих в производстве. Серьезные и быстрые экономические изменения, в особенности в эпоху эллинизма, вызывают ощущение неуверенности в завтрашнем дне. Их невозможно понять или проконтролировать. Вряд ли можно отрицать существование соотношения между такого рода мышлением и тем, что единственным мотивом всей деятельности государства Птолемеев (частью которого стал теперь аристократический класс в Иудее) было достижение экономической прибыльности и производительности. Жажда наживы подрывает все традиционные отношения между людьми. Мышление Кохелета", имеющее своим критерием выгоду, воспринимает все как *hebel*, сотрясение воздуха (Crusemann 1984, 62-63, 66).

Ученые различным образом резюмируют основное учение книги,<sup>1</sup> хотя все эти попытки в той или иной мере смягчают силу конкретной риторики. Герхард фон Рад предлагает центральными считать следующие темы:

Если мы позволим, прежде всего, ему говорить за себя, то мы обнаружим три основных понимания, вокруг которых постоянно циркулируют его мысли: 1. Тщательное рациональное рассмотрение жизни неспособно найти в ней сколько-нибудь удовлетворительный смысл: все — «суета». 2. Каждое событие определяется Богом. 3. Человек неспособен понять эти решения, «дела Божий» в мире. Ясно,

\*Транскрибированное на русский еврейское название книги Екклесиаст.

что все эти три идеи взаимосвязаны, что даже если акцент в том или ином утверждении стоит на каком-то одном из них, они тем не менее пребывают в неразрывном единстве (von Rad 1972, 227-228).

Джеймс Креншоу так видит основное содержание книги:

Согласно формулировке темы, содержащейся в 1:2 и 12:8, он хотел доказать тезис о том, что в жизни нет пользы, а следовательно, она совершенно абсурдна. В поддержку своего тезиса Кохелет выдвигает следующие суждения: (1) мудрость не может достичь своей цели; (2) извращенным миром правит далекий Бог, и (3) смерть не учитывает добродетель и порок. Следовательно, (4) он говорит, мудрость состоит в том, чтобы провести в наслаждении юные годы, пока заботы более позднего возраста не сделают такой подход к жизни невозможным (Crenshaw 1995, 509).

В формулировке Дафны Меркин тезис книги звучит освежающе:

Краеугольными камнями философии Кохелета, как кажется, выступают понятия утешения (*menachem* или *nachas*), тщеты или суеты (*hevet*) и выгоды (*yitmri*). В рамках этой триады возможностей утешение в лучшем случае скоротечно, тщета остается постоянной, а выгоду очень трудно доказать. В конечном счете зритель становится свидетелем хитрого коллапса двух первых терминов в третий, и нам остается лишь лицезреть триумф случайности над разумностью (в форме диаграммы эта система может быть представлена в виде перевернутого треугольника, в котором катеты утешения и выгоды сходятся в перевернутой вершине суеты и тщеты)... Кохелет, как кажется, говорит намного больше, чем обычный библейский протагонист, от имени *реального*, а не *идеального* «я» во всех нас (Merkin 1989, 397).

Ясно, что Екклесиаст выступает как активный диссидент в отношении общего консенсуса ветхозаветной веры. В его учении не отрицается всемогущество Бога, однако Он предстает недоступным для веры человека и безразличным к его



судьбе (Brueggemann 1997, 393-398). Невозможно гармонизировать это учение с тем, что обычно считается стержнем веры Израиля. В лучшем случае мы можем признать, что этот материал включает в себе замечательное утверждение чистой объективности, выраженное с большим мужеством. Ко времени Екклесиаста опасные вопросы Книги Иова стали вполне приемлемым общим местом богословского контекста, более не желавшего сражаться с прежним консенсусом.

Как обычно для церковного употребления, конвенциональная практика Церкви состоит в том, чтобы выбрать из книги несколько текстов, резонирующих с церковным консенсусом, вырвать этот материал из контекста и проигнорировать все остальное. Мы можем, в частности, рассмотреть четыре текста, имевшие важное значение, несмотря на то, что в отрыве от контекста их смысл искажается.

1. Екк 3:1-8 — хорошо знакомый и часто цитируемый текст. В нем признается, что в жизни есть разные времена и сезоны и необходимо поступать в соответствии с тем, что подходит к тому или иному времени:

Всему свое время, и время всякой вещи под небом:  
время рождаться, и время умирать;  
время насаждать, и время вырывать посаженное;  
время убивать, и время врачевать;  
время разрушать, и время строить;  
время плакать, и время смеяться;  
время сетовать, и время плясать;  
время разбрасывать камни, и время собирать камни;  
время обнимать, и время уклоняться от объятий;  
время искать, и время терять;  
время сберегать, и время бросать;  
время раздирать, и время сшивать;  
время молчать, и время говорить;  
время любить, и время ненавидеть;  
время войне, и время миру.

(Екк 3:1-8)

Этот поэтический фрагмент представляет собой яркий протест против абсолютизма и приглашает к гибкому, эк-

зистенциальному подходу к жизни, стремящемуся к контекстуальное<sup>TM</sup>, благоприятствующему живости в толковании и открытому для случайности. Однако фон Рад замечает, что прежний взгляд на случайность и контекстуальность был осложнен Екклесиастом, так что теперь он оказался «связан с богословским детерминизмом» (von Rad 1972, 143). Таким образом, даже этот текст не настолько открыт для мягкой, поэтичной простоты, как предполагается многими способами его использования.

2. Екк 9:7 кажется оправданием потворства своим желаниям:

иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим (Екк 9:7).

Однако необходимо его рассмотреть в контексте, и тогда становится ясно, что цель этого утверждения состоит в том, чтобы положить предел чрезмерному возвеличиванию себя. Ученик получает совет наслаждаться тем, что ему доступно, для того, чтобы остаться свободным от социального конфликта, чрезмерного чувства вины или деструктивных амбиций. Вполне возможно, что аллюзия на этот текст содержится в притче Иисуса в Лк 12:19, поскольку там присутствует та же триада «ешь, пей, веселись». Если такая связь действительно присутствует, то, возможно, притча Иисуса стремится поставить преграду пресыщению, санкционируемому, как может показаться, данным выражением, или, что более вероятно, притча напоминает об истинном смысле содержащегося в пословице позволения, никогда не подразумевавшего понимания, сформулированного в словах «глупца» притчи.

3. Екк 11:9-12:7 содержит размышление на тему юности и старения. В первой фразе фрагмента, 11:9, и в утверждении, содержащемся в 12:1, прославляется молодость, во время которой следует «пользоваться моментом»:

Кохелет убеждает молодых людей пользоваться этим временем и получать от него все возможное, осмеливаясь делать

запретное, отбросив все предосторожности. В период чувств венного наслаждения человек слушается того, что диктуют ему зрение и воображение, так что ответственному мышлению или физической боли не остается места. Кохелет рекомендует такое поведение вплоть до того момента, пока тело не начнет изнашиваться (Crenshaw 1995, 542).

Молодежь должна жить полной жизнью.

Однако вслед за этим утверждением немедленно следует такая характеристика старости, которая утверждает, что «старость назначена не для слабонервных». Таким образом, разочарование, которое кажется свойственным старости, просачивается в этом учении и в молодость, поскольку даже молодость, если говорить честно, — только относительное благо и не может длиться долго.

Для Кохелета юность предпочтительна по отношению к старости, потому что в ранние годы у человека есть возможность наслаждаться жизнью. Однако это преимущество относительно, подобно преимуществу мудрецов перед дураками. С точки зрения абсолютной пользы, представляющей собой для Кохелета меру всех вещей, молодость и старость в равной мере суетны, абсурдны и несущественны (Crenshaw 1995, 544).

4. Наконец, необходимо уделить пристальное внимание 12:13-14- Чайлдс, вслед за Шеппардом, предполагает, что этот стих предоставляет ключ для канонического прочтения всей книги, так что целое книги прочитывается в обобщенной перспективе литературы премудрости (Childs 1979, 584-586; Sheppard 1977). Возможно также, что, если учитывать разочарование, в такой сильной мере пронизывающее всю традицию Екклесиаста, ее составитель, наконец, приходит к формулировке вероучения, адекватной для своего времени, пусть даже выраженный здесь подход больше не претендует на проникновение в глубинные тайны жизни: слишком уж проблематичным стало это в контексте, в котором существует автор. Даже если Чайлдс прав относительно канонического ключа, предоставляемого этими стихами, я считаю, что

такому традиционному завершению книги нельзя позволить заглушить беспокойство, звучащее на всем ее протяжении. Между учением Книги Екклесиаста в целом и каноническим завершением, выраженным в ее последних стихах, существует та же напряженность, что и между этой книгой и более ранними учениями книг традиции мудрых. Речь идет о том, что каноническое завершение не *преодолеывает* тот внутренний надрыв, что проступает и господствует в предшествующей части книги, напряженность между ними сохраняется. Именно это напряжение и обретает здесь литературную артикуляцию. Мы, однако, можем представить себе, что это напряжение отражает реальность жизни и представляет собой артикуляцию социальной реальности, от которой нельзя отделяться упрощенными объяснениями в угоду удобным, давно устоявшимся формам благочестия. Воспринимая Екклесиаста самым личным образом, Меркин видит чрезвычайную актуальность книги для нынешнего общества, испытывающего серьезные нестроения. В своем эссе, опубликованном в 1987 году, она пишет:

Перед нами человек восьмидесятых годов, работник частного сектора. Эта личность воспринимает противоречия, не испытывая дискомфорта, но при этом у нее есть и другая сторона, соответствующая другой сфере жизни — сфере художника, где беспокойный дух исследования взлетает над стенами *status quo* (Merkin 1989, 401-402).

Очень легко увязнуть в *status quo*, как мы видим в заключительных стихах, и именно к этому призывают учителя прежнего времени. Но здесь перед нами художник, испытывающий беспокойство духа, и это беспокойство не позволяет озвучивать простые ответы и заезженные рецепты, но полно решимости четко формулировать суровую истину.

Остается лишь прокомментировать расположение книги в каноне. В иудейском богослужебном употреблении Мегиллот Екклесиаст связана с праздником Кушей, когда еврейский народ радуется своей укорененности на земле обетованной. Такая книга, как Екклесиаст, весьма к месту в такой день:

Как и в случае со многими событиями еврейской жизни, то событие, к которому приурочено чтение книги, — праздник Суккот (Кушей), выпадающий в нашем полушарии на прекрасные дни ранней осени, — имеет свою диалектику, а значит, намеренно вызывает состояние напряженности. В этом проявляется то постоянное восстановление баланса, что лежит в самой сердцевине подхода данной религии. На фоне веселья и изобилия праздника, посвященного сбору урожая, тени, отбрасываемые книгой Кохелет, становятся все длиннее и насыщеннее (Merkin 1989, 398).

Даже в период, когда все украшено и наполнено светом праздника общины, у которой нет простых путей для самобмана, голос теней продолжает с силой звучать.

В христианской Библии Книга Екклесиаста перемещена в «поэтический» раздел. Эта книга расположена между Книгой Притчей и Песнью Песней. Все они связаны с Соломоном, традиционным патроном премудрости. Если книга отнесена в разряд премудрости, то ее основным содержанием можно сделать слова «бойся Бога и заповеди Его соблюдай». Можно также предположить, что знающий жизнь автор Екклесиаста долго предавался наслаждениям сильной юношеской любовной страсти (сходной с описаниями Песни Песней) и знает о том, что это не навсегда. Вследствие этого усталая мудрость Екклесиаста содержит предупреждение читателю не абсолютизировать ни жизнерадостность Книги Притчей, ни эротизма Песни Песней. Время бежит и все уносит с собой. Единый Вечный, в молчаливом безразличии, приводит к концу любое событие. Судьба всех одинакова:

потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах (Екк 3:19-20).

С точки зрения иудейского использования книги ее трезвость лежит в контексте изобилия праздника Кушей. С точки зрения христианского использования ее трезвость

расположена между жизнерадостностью Книги Притчей и эротизмом Песни Песней. Как знает даже этот учитель, такая трезвость не составляет полноты истины, однако это истина, и она должна быть высказана и услышана.

## 4. ПЛАЧ ИЕРЕМИИ

Из пяти свитков Мегиллот Книга Плач Иеремии наиболее очевидным образом связана с конкретным историческим событием. Она состоит из пяти поэтических частей, оплакивающих разрушение Иерусалима вавилонянами в 587 г. до н. э. и скорбящих о нем. Это событие разрушения города представляет собой важнейшее событие утраты в ветхозаветной религии. Эта утрата продолжает играть определяющую роль в творческом процессе осмысления, дающем пищу и воображению:

Никакое другое событие в истории Израиля не было донесено до нас в такой живой и конкретной форме, как падение Иерусалима и его последствия для уцелевших (Westermann 1989, 305).

Богословским последствием разрушения города, ставшего причиной такой глубокой скорби, стало то, что богослужбное предание, утверждавшее неприкосновенность города, — а это представление составляло важную часть храмово-монархической идеологии, — продемонстрировало свою несостоятельность. (Об этой идеологии см. Ис 37:33-35 плюс «Песни Сиона» в таких псалмах, как 45, 47, 75, 83, 86.) Ощущение серьезного сдвига, вызванное потерей, привело в некоторых кругах к выводу о том, что все старые обетования ГОСПОДА Израилю, — а следовательно, статус Израиля как народа ГОСПОДА и Иерусалима как Его города, — были поставлены под вопрос.

Способность придать публичное выражение скорби от страдания и унижения города не возникла в Иерусалиме на пустом месте. За Плачем Иеремии стоят другие примеры

жанра плача по городу, составившие тот контекст, в котором возникло своеобразное выражение скорби Израиля. Тем не менее, даже если учитывать предшествующее существование жанра оплакивания павшего города, для серьезного изучения книги необходимо уделить пристальное внимание тому, в чем особенность использования этого распространенного жанра Израилем. Итак, в книге имеются пять стихотворных текстов, содержащих выражение скорби, причиной которого послужил кризис 587 г. Эти тексты были написаны вскоре после кризиса, вероятно, евреями, уцелевшими в разрушенном городе. Все, кроме последнего, написаны в виде акростихов, когда каждая следующая строка начинается с очередной буквы еврейского алфавита. По этой причине первый, второй и четвертый тексты содержат по 22 стиха — по одному на каждую букву алфавита. Третий, более длинный стихотворный раздел состоит из 66 стихов: на каждую букву здесь приходится по три стиха. Надо заметить, что пятый раздел в некотором роде строится по той же модели: он состоит из 33 стихов, — хотя форма акростиха здесь уже не соблюдается. Возможно, смысл использования формы акростиха состоит в том, чтобы утрата и скорбь Израиля получили полное выражение — от А до Я.

Придерживаясь строгой художественной нормы, поэтические произведения выражают в речи глубоко эмоциональную реальность утраты, страдания и покинутости. Тод Линафельт показал, что эта поэзия предпочитает стратегию создания ряда действующих в рамках риторического пространства лиц, находящихся во взаимодействии друг с другом, с целью интенсификации диалогической насыщенности текста. Особое внимание он уделяет роли детей в умирающем городе:

Я утверждаю также, что привилегированную и решающую роль в этой риторической технике убеждения играет образ уцелевших детей Сиона. Он представляет собой ключ к литературной и эмоциональной структуре Плача Иеремии, главы 1 и 2. По мере того, как стремление к жизни становится более очевидно в *жанровом* переходе от погребальной

песни к плачу и во все усиливающемся акценте на функции убеждения, стремление к жизни также проявляется и в *содержании* плача Сиона. Кульминацией плачей Сиона и поэта оказывается беспокойство за жизнь детей, умирающих на улицах (Linafelt 2000, 50).

Причиной сломленности Сиона названо то, что дети, подобно раненым, умирают на площадях города. Таким образом, именно состояние детей Сиона послужило главным мотивом для поэта взяться за перо. Поскольку цель жанра плача состоит в том, чтобы принудить Бога отреагировать на описанные страдания, поэт моделирует реакцию, которая должна последовать со стороны Бога в ответ на плач Сиона (Linafelt 2000, 53).

Конкретно, здесь звучит голос страдающей, умирающей, брошенной женщины как голос города; эта женщина умирает и продолжает умирать, но не умирает окончательно, — чтобы голос ее тяжелой утраты продолжал непрестанно звучать в то время, как город страдает и умирает, не испытывая никакого облегчения. Это смешение умирания и жизни достигается путем смешения жанров погребальной песни (о смерти) и плача (живых):

Очевидно, что в главах 1 и 2 перед нами определенное смешение или сочетание жанров: более общего плача (который может пониматься как индивидуальный или общинный) и погребальной песни. Менее очевидно (но я утверждаю, что дело обстоит именно так), что сочетание жанров не случайно и не произвольно. Наоборот, оно демонстрирует фундаментальную динамику сочетания вышеназванных жанров литературы уцелевших: она состоит в парадоксе пребывания жизни в смерти и смерти в жизни...

Хотя Сион выживает в погребальной песне поэта, подлинное значение этого становится очевидно лишь во второй половине первой главы. Именно здесь Сион могущественно выступает в качестве говорящего субъекта, и именно здесь элементы похоронной песни уступают место элементам плача. Сцена смерти, подразумеваемая погребальной песней, уже ослабленная присутствием Сиона, начинает еще более открываться в направлении жизни.



Тот, кто должен быть мертв, не только жив, но он говорит, и говорит энергично. Жанр плача, подобно погребальной песне, возникает из боли и хорошо знает о смерти. Однако, в отличие от погребальной песни, его основное стремление — к жизни...

Голос Сиона господствует на протяжении большей части второй половины первой главы Плача, фактически исключая элементы погребальной песни, которая исходит из окончательности смерти (Linafelt 2000, 37, 38, 40).

Плач Израиля по городу приобретает поэтическую нестабильность, соответствующую потере, которая необъяснима, и необъяснима настолько, что это может быть выражено только средствами поэзии. Одно из свидетельств этой нестабильности встречаем в 3:40-66. В начале этого поэтического фрагмента Израиль предстает виновным нарушителем, исповедующимся в преступлениях. Его грех и есть причина разрушения:

мы отпали и упорствовали;  
Ты не пощадил.  
(Плач 3:42)

Поэма продолжается: к стиху 52 нарушитель из стиха 42 уже превратился в *жертву* страдания, обрушившегося «без причины»:

Всячески усиливались уловить меня, как птичку,  
враги мои, без всякой  
причины; повергли жизнь мою в  
яму  
и закидали меня камнями.  
Воды поднялись до головы  
моей;  
я сказал: «погиб я».  
(Плач 3:52-54)

Поэта не беспокоит такое «логическое» противоречие, поскольку логика потери не поддается строгой последовательности.

Нет сомнения в том, что это поэтическое произведение имеет в виду именно *этот город в этот момент*. В отношении

такой конкретизации не возникает никаких сомнений. Однако при этом очевидно, что мощь этой конкретной поэзии ведет к тому, что плач распространяет свое слезное красноречие не только на Иерусалим, но и на многие другие потери, испытанные другими с тою же остротой, какую познали евреи в этой своей грандиознейшей из потерь:

Только один способ прочтения Плача Иеремии удовлетворяет моему ощущению истории. Он состоит в том, чтобы видеть в Иерусалиме символ *всех* захваченных и разоренных городов. В конце концов, до нас не дошло никаких слов, выразивших агонию Трои. Молчание осталось от Герата, стертого с лица земли Чингисханом с его полутора миллионами жителей; молчание от Теночтитлана Монтезумы; молчание от десяти тысяч африканских деревень, о самом существовании которых мы никогда не узнаем. А также и от ханаанских городов: Иерихона, Асора, Гая и остальных, где Иисус Навин, которого мы сами считаем образцом для подражания, ради вящей славы Божьей «мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, всех истребил мечом», — ужасающее молчание. Остались лишь эти слова плача о разрушении Иерусалима. Почему же им не стать словами всех других разрушенных городов? Мы, евреи, богаты словами. Мы можем позволить себе быть щедрыми (Mitchell 1989, 385).

Таким образом, эта поэзия в одно и то же время конкретна и парадигматична. Никто не понял парадигматическую силу этой поэзии скорби лучше, чем Кэтлин О'Коннор. Она показывает, каким образом эта поэзия может быть использована различным способом и в любом случае призывает увидеть, что Плач Иеремии — это

### 1. Акт *правдивости*:

Поскольку говорящие в Плаче Иеремии провозглашают неприукрашенную правду пред Богом, книга до краев переполнена впечатляющей правдивости. Когда человек говорит правду, он хранит верность по отношению к «Другому», поскольку говорящие истину поддерживают отношения,

открытые с их стороны. Они продолжают общение таким образом, как если бы Другой мог в конце концов ответить. Конечно, говорящие настойчиво выражают недоверие в отношении намерений Бога. Они обвиняют Бога в том, что Он совершает неприкрытое зло против них. Только в главе 3 звучит голос, прямо говорящий о доверии, и то его уверенность колеблется. В любом случае говорящие в этой книге люди молятся. Они продолжают двигаться вперед со слабой надеждой на то, что Бог слышит их, что Бог все еще открыт к ним, что Бога можно убедить взглянуть на них и их горе. Форма плача, использованная здесь самым безрадостным образом, более безрадостным, чем где-либо еще в Ветхом Завете, — это все равно молитва, отчаянная молитва, молитва, преданная истине (O'Connor 2002, 126).

## *2. Акт страстной надежды:*

Говорящие в Плаче Иеремии упорствуют в попытке вовлечь Бога в происходящее: они предъявляют Ему претензии, требуют от Него внимания и умоляют Его о будущем. Они продолжают делать это, даже когда Он уходит и молча закрывает перед ними дверь. Бог может быть неверен, но они остаются верны Ему. Бог может скрываться, но они остаются у Него на виду. Они ругают Его, протестуют против Его действий и осмеливаются просить Его о большем, нежели откровенная жестокость. Плач — это чистый акт надежды и мольба о жизни.

Даже перед лицом Божьего молчания они продолжают упорствовать. Их надежда звучит в голосе сильного человека, для которого Божье милосердие «обновляется каждое утро» (3:22-23). Она звучит в слабой, отчаянной мольбе дочери Сиона, умоляющей Бога призреть на нее (1:9в, 11в, 20; 2:20); в обращенном к ней призыве рассказчика плакать день и ночь (2:18-19), а также в голосе общины, умоляющей Бога «вернуть нас к Себе» (5:21) (O'Connor 2002, 127).

## *3. Желание справедливости:*

В отличие от библейских молитв хвалы и благодарения, плачи громко и публично объявляют о том зле, что совершается прямо сейчас. Плачи создают внутри индивидуума и сообщества пространство не только для скорби и ощуще-

ния утраты, но также и для того, чтобы увидеть и указать на несправедливость. Плачи говорят об искажении и ломке отношений — межличностных, политических, семейных, церковных, национальных и глобальных. Смысл плача не в том, чтобы исповедовать грех, хотя такая исповедь заслуживает почетного места в богослужении, а в том, чтобы назвать своими именами несправедливость, боль и гнев.

Молитвы-плачи говорят не о том, что не так *в нас*, а о том, какое зло причинено *нам*. Они конкретным образом говорят о том, как грех, зло и лишения наносят ущерб человеческой жизни и самой земле. Они указывают на все то, что разрушает наши способности «выживать, мечтать... и процветать»... Когда люди живут в таких условиях, которые лишают их достоинства, контроля над своим телом, необходимой им пищи и одежды, того, что необходимо им для умственного и духовного процветания, то у них возникает потребность в плаче. Плачи формируют «пространство признания и катарсиса»,.., которое подготавливает почву для установления справедливости (O'Connor 2002, 128).

#### 4. *Политический акт:*

Однако слезы Плача Иеремии — это слезы потери и скорби, брошенности и возмущения. Эти слезы — знамя, знак, откровение боли и разрушения, выражение сопротивления миропорядку. Это также слезы освобождения, опустошения, очищения тела и духа (Leavitt, 84). Плачи признают ценность слез. Они обладают способностью концентрации горечи и боли и вынесения слез на поверхность и притягивания их.

В воде слез рождается надежда. Они способны омыть пространство, ранее занятое отчаянием, яростью или грустью, и в этом пространстве без всякого приглашения может внезапно проявиться надежда. Надежда приходит вне зависимости от человеческой воли, решения или оптимизма (O'Connor 2002, 130).

#### 5. *Учение о сопротивлении:*

Призывая к тому, чтобы говорить правду перед лицом могущественных, демонстрируя язык, форму и практику сопротивления, Плач Иеремии призывает к сопротивлению и говорит о необходимости человеческого действия. Но что

это может значить в богатой, безопасной стране, где мы как нация в целом страдаем от излишка могущества? Мой ответ прост. Не научившись справляться с собственным отчаянием, потерями и гневом, мы не сможем в полноте обрести собственную человечность, дать волю своим заблокированным переживаниям или прийти в своей жизни к подлинной общности с другими. Плач распутывает сложные узлы скорби, отчаяния и жестокого гнева, пронизывающих это общество — общество, отрицающее свою раненность, слабость и боль. Нам необходимо найти доступ к нашим переживаниям, чтобы стать подлинно моральными существами. Призывая нас одновременно к погружению в себя и к выходу наружу, Плач может растопить наш замороженный и онемевший дух (O'Connor 2002, 131).

В конце концов, слезы обладают *силой обновления*:

Плач Иеремии, в частности, и плачи вообще способны помочь слезам выйти наружу. В них отражается страдание и открываются раны. Они выводят на свет болезненные воспоминания и вызывают непроизвольную телесную реакцию плача... В доминирующей культуре Соединенных Штатов мы обычно рассматриваем стоицизм, проявляемый как на людях, так и наедине с собой, как признак силы и достоинства, вне зависимости от того, какую потерю испытал человек... Мы часто преуменьшаем значение слез, считая их признаком слабости и неадекватности, чем-то, что позволено только женщинам и детям. Возможно, причина этого в том, что если бы поощрялся мужской плач, если бы мужчины и женщины, занимающие высокое положение, плакали, то у них открылся бы доступ к полноте своей человечности и мир изменился бы. Слезы — сила, а не слабость (O'Connor 2002, 129).

Этот призыв дать волю слезам нигде не звучит так остро, как в этой книге. Таким образом, событие 587 года потребовало полного отказа от того, что было раньше, и живой готовности двигаться дальше. Однако само событие 587 года не могло добиться ни этого отказа, ни этой готовности. Они могли возникнуть лишь в словах поэта, которые затем стали

словами общины и которыми затем, намного позже, она в своей «еврейской щедрости» могла поделиться со многими другими пребывающими в беспокойстве общинами, способными *погрузиться достаточно глубоко, по ту сторону отрицания, и обновиться, несмотря на все отчаяние*, что возможно лишь через посредство дисциплинированного, свободного, честного высказывания, влекущего за собой открытость к новому,.. но не слишком скоро.

Особое внимание следует уделить двум текстам. Первый, 3:21-24, — это текст, к которому неизбежно обращаются читатели в поисках надежды, — в особенности, те из христиан, кому необходимо преодолеть потерю. В этих стихах содержится единственная формулировка надежды на будущее во всей книге. Эта надежда основана, для автора-поэта, на обращении к старой традиции веры, кристаллизованной в Исх 34:6-7. Здесь утверждается непоколебимая верность ГОСПОДА вопреки любому противоречащему ей по видимости обстоятельству, такому как пленение. Соответственно, текст настаивает на твердой преданности ГОСПОДА Израилю в самой бездне, из которой Он выведет его к лучшему будущему. Неудивительно поэтому, что христианский читатель испытывает притяжение к этому тексту, поскольку содержащееся в нем утверждение подобно пасхальной вере, теплящейся в глубине смертельной скорби Страстной Пятницы. И действительно, Бревард Чайлдс рассматривает эти стихи как ключ к истолкованию всей книги:

В ст. 22-24 стихотворец исповедует свою веру в Божье милосердие. Его формулировка заставляет вспомнить о традиционных «символах веры» Израиля (Исх 34:6слл., Числ 14:18, Пс 85:15). В ст. 25-30 следует еще одно исповедание веры, более близкое к такому образцу литературы премудрости, как Пс 36. Тема Божьего милосердия подхватывается далее в форме наставления, весьма типичной для плача, и, наконец, завершается серией риторических вопросов (ст. 37-39).

Функция главы 3 состоит в том, чтобы описать исторически обусловленное состояние Израиля в терминах веры и при помощи использования традиционных форм призвать

весь народ испытать опыт веры, о котором свидетельствует характерная фигура речи. Обетования Бога Израилю еще не исполнились, и основания для надежды существуют (3:22слл.) (Childs 1979, 594-595).

Это достаточно типичное интерпретационное суждение для христианских авторов.

Однако Год Линафельт поставил это суждение под сомнение, и я думаю, что он прав. Цитируя Ганса-Иоахима Крауса и Норманна Готвальда в качестве типичных примеров, Линафельт высказывает предположение, что типичное для христиан понимание этих стихов с выраженным в них триумфом как торжествующих над ничем не смягченным страданием, господствующим в остальной части поэмы, демонстрирует желание достичь слишком легкого решения, а также, что характерно, почувствовать свое превосходство:

«Добрая весть», которую христианский читатель ожидает встретить в Плаче Иеремии, приходит на котурнах «отвержения ропота» во имя принятия «вести о спасении», обретаемой в преодолении страдания. Если даже такой уважаемый ученый, как Краус, может в такой мере задействовать христианский язык и образность в своем рассмотрении Плача Иеремии, вполне можно допустить, что предпочтение христианами на основании своей христологии главы 3 сказывается и в других интерпретациях, даже если не столь очевидно, как в вышеприведенных примерах. Как утверждалось выше, такое предпочтение в современную эпоху вряд ли уже примет форму простого отождествления страдающего человека с Христом, как это было возможно в докритической экзегезе. Тем не менее в той мере, в какой богословское воображение христианских библейских толкователей было сформировано представлением о страдающем индивидууме, служащем моделью искупления для других, их внимание, естественно, притягивается к мужскому образу, воспринимающемуся как представитель этого ряда, а не к женскому образу Сиона.

С более тонким случаем мы имеем дело, когда Готвальд, давая формулировку, как он говорит, «богословию надежды», содержащемуся в Плаче Иеремии, пишет, что книга

«вселяет» в своих читателей «дух подчинения». Готтвальд идет дальше. Он заявляет, что «в поэме мы наталкиваемся на самые откровенные призывы к подчинению, какие встречаются на всем протяжении Ветхого Завета». Но все примеры, цитируемые им в поддержку такого далеко идущего заявления, взяты из 3:25-33. Готтвальд мимоходом признает, что фигура Сиона не вполне вписывается в эту характеристику, «поскольку она намного больше связана с горечью страдания и болью греха», но в том же абзаце он, тем не менее, утверждает, что «указание на то, что страдание имеет смысл, представляет собой *центральное учение* Плача, ту ось, вокруг которой вращается все исповедание и причитание». Вывод о центральности такого учения мог быть сделан исключительно на основании главы 3, поскольку в главах 1 и 2, в особенности в тех разделах, где речь ведется от имени персонифицированного Сиона, представление о том, что у страдания есть смысл, фактически не появляется на горизонте (Linafelt 2000, 9, 12-13).

Линафельт отмечает, что склонность к предпочтительному вниманию к мужским фигурам характерна не только для христианских, но и для иудейских читателей, и корректирует эту предвзятость, проявляя особое внимание к Сиону как альтернативной женской фигуре (Linafelt 2000, 13-18).

Линафельт показывает, что еврейское прочтение книги обычно не содержит таких быстрых и простых решений, страдание и скорбь остаются открытыми, что соответствует переживаемому евреями опыту. Это не означает, что еврейское прочтение, дольше задерживающееся на смерти, «лучше». В любом случае эта альтернатива может быть приглашением к переосмыслению христианского прочтения, слишком поспешного, чтобы заслуживать доверия.

Отметим также, что окончание Плача, 5:19-22, заслуживает специального рассмотрения. Стихи 19-22 включают последовательно

доксологию (ст. 19),  
два мучительных риторических вопроса (ст. 20),  
повелительное прошение (ст. 21).



И затем завершающий стих (5:22) — загадочное признание:

Неужели Ты совсем отверг нас,  
прогневался на нас безмерно?  
(O'Connor 2002, 77; Linafelt 2000;  
Provan 1991, 133-134)

О'Коннор так комментирует этот стих:

Народ завершает свою молитву унылой модификацией своей просьбы: «Обрати нас к Тебе... Неужели Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?» (5:21-22). Этот стих заставляет переводчиков погрузиться в свои лексиконы, конкордансы и другие древние версии текста в поисках более позитивного перевода. Хиллерс (Hillers 100-101) и Линафельт (2001b) набрасывают контуры нескольких, возможных переводов: от превращения стиха в вопрос: «Или Ты совсем отверг нас?» (Westermann 1994, 210), — до перенесения Божьего отвержения в прошлое, с которым покончено: «Хотя Ты сильно презирал нас и гневался на нас!» (Gordis 1974b, 151).

Но завершающий стих книги поддается прочтению в качестве счастливого конца только путем искажения еврейского текста.

Текст выражает сомнение общины в заботе со стороны Бога и в доброте Его характера. Он говорит немыслимое, — что Бог полностью и навсегда отверг их, отбросил их прочь в безжалостном гневе. Это зловещий стих, в котором звучит кошмар оставленности, подобный ужасу ребенка, что тот, кто один только мог защитить его и дать ему дом, навсегда отверг его. Таково окончание этой книги, и мне оно кажется примечательным (O'Connor 2002, 78-79).

Последнее поэтическое высказывание включает в себе томительное осознание, что ГОСПОДЬ действительно может отвергнуть. Более того, это окончание дестабилизирует более оптимистическое утверждение, содержащееся в 3:22-24, а поскольку каноническое прочтение чаще всего обращает

внимание на окончания, этот стих необходимо принять совершенно серьезно.

Очевидно, как замечает Линафельт, что глаголы в 5:20 повторены в Ис 49:14, который выглядит как цитата из израильского богослужебного плача. Таким образом, Девтеро-Исайя предлагает развязку для Плача Иеремии. Здесь трагедия изгнания находит себе выход к надежде и новым возможностям. Учитывая настроение Плача Иеремии, однако, важно, как настаивает Линафельт, не позволять Девтеро-Исаяе «положить конец» скорби плача слишком поспешно или полностью. В поэзии, как и в жизни, скорбь не ограничена временем. Вера дает ответ на такую скорбь, но вера не должна воздействовать деспотически на реальность жизни, переживаемую с искренностью, из которой только и может родиться новизна. Такую искренность не заглушить никаким морализмом, укорененным во Второзаконии, она не сдастся перед лицом традиции о нерушимости Сиона, поскольку ее внимание, беспредельное внимание, обращено к факту земной боли. Конечно, случилось так, что у евреев жизнь продолжилась и после 587 года, и после пленения, и после всех пролитых слез. Однако утрата не стерлась ни в жизни, ни в вере. Плач Иеремии «уцелел», чтобы быть свидетелем долговечности чувства утраты. На языке христологии аналог этой долговечности поэзии боли может быть выражен в утверждении, что «Воскресший» остается «Распятым».

Остается прокомментировать каноническое расположение Книги Плач Иеремии. В еврейской последовательности книга расположена среди пяти богослужебных свитков. Она связана с Девятым Ава, днем еврейского календаря, когда вспоминается разрушение Иерусалима. Это тяжелый день воспоминания, синагогальное богослужение этого дня, — которое содержит в себе выражение многих других событий утраты, — остается предельным актом искренности в иудаизме. Оно должно совершаться снова и снова, пока евреи живут своей верой в мире, где на молчание нет окончательного ответа и где отсутствие вновь и вновь заявляет о себе во многих формах насилия.

В христианской канонической последовательности Плач Иеремии расположен рядом с Книгой Иеремии, вероятно, на основании 2 Пар 35:25:

Оплакал Иосию и Иеремия в песне плачевной; и говорили все певцы и певицы об Иосии в плачевных песнях своих, [известных] до сего дня, и передали их в употребление у Израиля; и вот они вписаны в [книгу] плачевных песней.

Связь этого поэтического произведения с Иеремией правдоподобна, хотя и не исторична, поскольку именно этот пророк больше, чем кто-либо другой, дает место скорби по городу, который не мог усвоить того, что вело бы его к миру.

В любом случае, относим ли мы эту книгу к девятому Ава или располагаем рядом с Иеремией, этот текст предлагает нам скорбеть в нашем собственном времени и месте, в особенности в качестве налогоплательщиков последней сверхдержавы, разрабатывающей все новые и новые амбициозные планы контроля, победы и успеха. Плач Иеремии знает досконально, что история не совершается таким легким образом, как может показаться через призму имперской гегемонии. Скорее история совершается посреди молчания, находящегося на краю отсутствия. Она совершается, прежде всего, в слезах — обильных и соленых, которые лишь очень скоро произрастят надежду.

## 5. КНИГА ЕСФИРЬ

Последняя книга в составе пяти свитков — это Книга Есфирь, *новелла о еврейской храбрости посреди угроз и вызовов существованию евреев в Персидской империи*. Это первое предложение моего анализа книги содержит три основные пункта интерпретации, имеющие, на мой взгляд, основное значение:

1. Действие книги Есфирь происходит в *Персидской империи*, государстве, которое играло важнейшую роль в жизни

евреев на протяжении V и IV столетий до н. э. Еврейская община постоянно должна была выстраивать отношения с персидской властью, и, вероятно, иерусалимская община евреев была существенным образом зависима от империи. Хотя рассказанная история отнесена к персидскому периоду и повествование демонстрирует некоторое знакомство с персидскими культурными и политическими реалиями, история, описанная в Книге Есфирь, вполне могла бы относиться и к более позднему, эллинистическому, периоду. Как в персидский, так и в эллинистический период основные проблемы, связанные с выстраиванием отношений с доминирующей политической или культурной силой, остаются теми же.

2. Книга Есфирь — это *новелла*, то есть воображаемый акт повествования, чья цель, по-видимому, состоит как в развлечении, так и в наставлении. В то время как книга укоренена в исторической, политической и культурной реальности, критически настроенные ученые рассматривают ее не как исторический отчет, а как романическую фантазию, укорененную в определенном понимании истории. Это критическое суждение означает, что книга требует определенного способа чтения, цель которого — при помощи воображения получить наставление относительно представлений евреев о доблести через посредство повествования.
3. Книга Есфирь — еврейская по самой сути своей, то есть она озабочена статусом в империи евреев, которые одновременно (а) поддерживают интенсивное самосознание в качестве евреев и (б) используют парадигматическую мудрость для выстраивания отношений с имперской властью. Новелла изображает этот нелегкий подвиг по поддержанию еврейской идентичности — не *продаться*, изменив своему еврейству ради достижения успехов в империи и не *убежать по-сектантски* в замкнутый мир еврейской общины. Соответственно, перед нами артикуляция в предельно конкретных еврейских понятиях практики «публичной теологии» определенного религиозного со-

общества без отказа от своей самобытности. То, как сходятся в одной точке *власть в Персидской империи и еврейское самосознание*, возможно, наилучшим образом артикулировано в дерзкой решимости Есфири в ее знаменитых словах о себе, звучащих в кульминационной сцене:

и потом пойду к царю, хотя это против закона, и если погибнуть — погибну (Есф 4:16).

Вся история вращается вокруг хитрого поступка Есфири, живущей в империи, цель которого — спасти евреев. Результатом ее рискованных усилий становится то, что Мардохей, образец типичного еврея, принимает почести (8:15; 10:2-3), а Аман, самый типичный враг евреев, повешен по приказу персидского царя (7:9-10).

Заключение книги, 9:20-32, представляет особый интерес для понимания канонической, институционализированной формы новеллы об Есфири. Эти стихи санкционируют регулярное празднование праздника Пурим — события, сопровождаемого бурной радостью и ликованием по поводу торжества еврейского образа жизни и веры. Подлинное отношение праздника к Книге Есфирь не вполне ясно; однако текст в своей канонической форме представляет праздник Пурим как повод для повторного чтения и воспоминания истории Есфири. Результат подобной практики состоит в том, что каждое поколение евреев имеет возможность вновь быть вовлеченным в осуществление дерзкой задачи отстаивания *еврейской самобытности в публичной жизни окружающего мира*.

Я упомяну о четырех исследованиях Книги Есфирь, имеющих особое значение для богословского усвоения книги:

1. Дэвид Клайнс внимательно проследил сложный процесс передачи истории Есфири в традиции. Он выделяет «пять историй Есфири», ставших этапами в становлении окончательных еврейской и греческой версий текста книги (Clines 1984, 139). Особенно важно, что у текста, содер-

жащегося в еврейской Библии, вероятно, были повествования-предшественники, а затем развитие продолжалось уже в греческом переводе. Это растянутое развитие в процессе передачи, — не слишком отличное от развития, какое мы видели как в Торе, так и в Пророках, — указывает на живой интерес к книге, ставшей материалом для бесконечной рефлексии над проблематикой еврейской самобытности посреди различных доминирующих культурных сил. Клайнс высказывает проницательное наблюдение относительно добавлений в греческом тексте книги, что смысл

того, чтобы сделать книгу непохожей на еврейский оригинал, состоял в том, чтобы она стала ближе к своим ближайшим аналогам внутри еврейской Библии. Трансформация ее канонической формы привела к утверждению ее канонического статуса (Clines 1984, 174).

2. Дэниэл Смит-Кристофер, вслед за У. Ли Хамфрисом, обнаружил, что Книга Есфирь вместе с повествованиями о Данииле и Иосифе — это истории, составленные с целью научить «образу жизни в диаспоре» (Smith-Christopher 2002). Функция этих нескольких историй, в особенности об Есфири, состоит в том, чтобы еврей научился путем бесконечных переговоров отстаивать свой социальный статус в не слишком гостеприимном для него как еврея окружении. Анализ Смита-Кристофера имеет важное значение, поскольку делает очевидным, что история об Есфири — это не просто рассказ, но и действие, то есть она фактически порождает иудаизм определенного рода, красноречивым выражением которого оказывается публичный праздник. Каждый раз, когда эта история заново рассказывается и выслушивается, этот иудаизм получает себе поддержку и подкрепление.

С. Джек Майлс проследил «биографию Бога» вплоть до завершающего наблюдения, что Бог более не предстает как активный действующий персонаж в Книге Есфирь:

Ни Мардохей, ни кто-либо иной из евреев, жизни которых угрожает опасность, не призывает Господа в молитве.

Это отсутствие поразительно, поскольку указ об уничтожении так сильно напоминает более ранний указ Фараона об уничтожении всех младенцев израильтян. Сознательным или несознательным был вопль израильтян в Египте, «их вопль достиг Бога»: он услышал его и сошел, чтобы избавить. Вопль евреев в Персии не восходит к Богу, Бог ничего не предпринимает для их спасения, и они не подают никакого намека на то, что ожидают этого от Него...

Можно сказать, что перед нами тот же Израиль, теперь называющий себя «евреи», по-прежнему говорящий на иврите, по-прежнему не похожий ни на какой другой народ, но, удивительным образом, уже без своего Бога...

Какова же причина такого молчания? Времена, когда обсуждение этой темы было под запретом, прошли, но молчание продолжается, и это безмолвие продолжает вопиять. Какой бы смысл ни имело молчание о Боге в Книге Есфирь, оно там присутствует. Есфирь и Мардохей — не воплощение Бога. Они только совершают при Ахашвероше то же самое, что совершил Господь при Фараоне. Они делают то, что, как ожидается, помазанник Господа однажды снова сделает для восстановленного Израиля...

Согласно Книге Есфирь, иудеи стали как бы бывшей женой Бога, которая теперь сама должна платить свои долги, бывшим клиентом Бога, теперь ведущим вполне самостоятельный образ жизни, выросшим ребенком Бога, покинувшим отчий дом. Мир, в котором живут евреи, иногда бывает враждебным, но если есть талант, храбрость и немного удачи, в нем можно добиться успеха. Что же касается Бога, то он, по всей видимости, больше не интересуется их (Miles 1995, 358, 361-362).

Сущность анализа Майлза состоит в том, что в поздний период формирования еврейской Библии Бог перестает быть активным действующим лицом и даже предметом повествовательного интереса. Возможно, такое отсутствие Бога — результат самодостаточного секуляризма: евреи узнали о том, что они остались «сами по себе». А может быть, Бог этого позднего периода слишком трансцендентен, чтобы

стать полноправным участником повествования. В любом случае история теперь стала делом людей, и *сами евреи*, а не Бог евреев, в состоянии изменить ситуацию.

4. В недавней работе Тимоти Била повествование об Есфири рассматривается как амбивалентное повествование, в котором ничто в распределении ролей и состоянии отношений не остается стабильным. Все роли и отношения остаются открытыми и подверженными бесконечной динамической модификации. Бил говорит в этой связи об отношениях как между евреями и неевреями, так и между мужчинами и женщинами. Значение повествования лежит в утверждении власти евреев в таком контексте, где у них нет никакой власти:

Еврейская самобытность поддерживается, укрепляется, и власть реально переходит к евреям — в такой мере, что «страх перед евреями» и «страх перед Мардохеем» напал на людей по всему царству (8:17; 9:3)...

Что бы ни подразумевалось под этим действием (может быть, человек просто начинал называть себя евреем), персы по всей империи внезапно «становятся евреями». Раньше быть признанным за еврея означало быть обреченным на смерть; теперь для некоторых персов вопрос, похоже, встал так: «стать евреем или умереть». И в тот, и в другой момент в Книге Есфирь никак не обозначено конкретное содержание понятия «еврей». Вместо этого книга обыгрывает — иногда с убийственной серьезностью — еврейскую идентичность в категориях проявления, разоблачения и утаивания (Beal 1997, 102-103).

Преднамеренная амбивалентность, представленная в повествовании, глубочайшим образом подрывает все установившиеся социальные отношения. Их разрушение делает возможным появление *надежды*, возможной в контексте безнадежности, и *силы*, доступной в контексте бессилия:

Книга Есфирь посвящена выживанию в безвыходной ситуации: жизни по ту сторону конца, определенного тем, на



кого проецируется абсолютное не-я, кто оказывается привилегированным представителем несходства, кто выбран для принесения в жертву для того, чтобы прежняя идентификация нации и гомогенность в политической сфере могли сохраняться дальше...

В своем прочтении Книги Есфирь и современных теорий я в особенности сфокусировался на двусмысленности представления другого еврея и другой женщины. Я полагаю, что такая двусмысленность может быть использована для саботажа политики антииудаизма и женоненавистничества, основывающейся на этих репрезентациях инаковости...

Книга Есфирь обыгрывает границы между очевидным и неочевидным: между открытой властью и тайной властью, между публичным и личным, между идентичностью и различием, между тем же самым и другим, между детерминированным и случайным, между раскрытием и сокрытием (Beal 1997, 107-108, 123A).

С одной стороны, эту функцию исполняет само повествование, с другой, — праздник Пурим, это карнавальное представление с перевертышами. Оно направлено на то, чтобы лишенные власти евреи не чувствовали себя загнанными в угол и пойманными в западню безвыходной политической ситуации:

Именно здесь происходит игра Пурима. Как карнавальное представление, Пурим — это общинное воплощение книги *par excellence*, подрывающее авторитеты, опьяняющее трезвых, затемняющее границы между «я» и другим, смеющееся в лицо пугающей реальности исторических возможностей...

Пурим — это не просто повторение Книги Есфирь. Скорее, он представляет собой выживание этой книги. То есть Пурим живет по ту сторону книги, дополняя ее таким образом, который осмыслен в сегодняшнем мире. Через маски и переодевания Пурима человек может узнать, каким образом его собственное «я» неразличимо смешано с другим, а другое «я» — с его «я». Пурим приглашает нас признать и даже порадоваться тому, что в нас существует иное, которое мы часто пытаемся подавить или спрятать. В этом смысле Пурим — разгульная вечеринка. Пурим переходит

границы и приглашает других сделать то же самое (Beal 1997, 123В, 124).

Карнавалы, подобные Пуриму, и карнавальная литература, подобная Книге Есфирь, — это выражения праздничного подрыва структур и норм морали, экономических, этнических и сексуальных иерархий, структурирующих отношения между индивидуумами и группами в обществе. В карнавале эти структуры радикальным образом подрываются. Социальные и символические нормы и привилегии отбрасываются прочь, установления, принадлежащие нормальному порядку вещей, затемняются, а жизнь и смерть взаимно заражают друг друга. Это время «беременной смерти», высвечивающей «амбивалентную природу самой жизни: разрушение и развенчивание имеют отношение к рождению и обновлению, смерть связана с возрождением... Символы изменения и обновления высвечивают отвержение господствующих истин и авторитетов». Это карнавальный, радикально невероятный и морально тревожащий мир переворота, совершающегося в Есф 9, — нового начала, наполненного смертью (Beal 1999, 113-114).

Остается лишь высказать наблюдение, что Книга Есфирь как повествование об ускользании от несчастья и Пурим как праздник представления находятся на службе интенсивного еврейского самосознания, которое всегда необычно и оскорбительно для любой доминирующей культуры. Поскольку любая гегемония всегда стремится к «окончательному решению» в отношении обособленного, книга и праздник в их динамизме, ускользании и беспокойстве — это отвержение всего «окончательного», прежде всего «окончательного решения». Неудивительно, что книга Есфирь продолжает свое динамичное развитие в традиции, поскольку еврейское самосознание, постоянно пребывающее в опасности, постоянно должно заново осознавать себя и действовать в мире, исходя из этого осознания.

Очевидно, что Книга Есфирь (а) принадлежит к персидской литературе в контексте имперской политической гегемонии (как и Книга Даниила, Книга Ездры, Книга Неемии и Книги Хроник и остальные книги третьей части канона)

и (б) формулирует такое видение еврейства, в котором превалируют остроумие и храбрость. Книгу Есфирь следует читать со свежим вниманием и силой в свете предпринятого «окончательного решения» Холокоста, поскольку для Ветхого Завета характерно отвержение окончательности, и это лучше всего выражено именно в этой книге.

Книга Есфирь самым поразительным и неотменимым образом остается еврейской. Христиане в лучшем случае могут подивиться загадке еврейства в контексте своего осознания христианской веры, в связи с Рим 9-11 (Soulen 1996). Помимо этого, и нисколько не смягчая еврейской конкретики Книги Есфирь, христиане Запада, находящиеся во все менее привилегированном положении, могут поучиться у этой книги. Она приглашает читателей, — как современных, так и древних, христиан, а также и евреев, — уйти от несомненностей нового времени, которые в течение долгого времени были инструментом христианства. Она учит прибегать к хрупким стратегиям драмы и повествования для поддержания бросающейся в глаза самобытности. Точка зрения, с которой типичный иудаизм (кроме иудаизма современного Государства Израиль) и современное христианство (в наше время деабсолютизированное) могут читать эту книгу вместе, относится к повествовательным стратегиям и обыгрыванию будущего, которые порождают конкретную идентичность по ту сторону выровненной, обобщенной человечности воинствующего консюмеризма. Конечно, случаи иудаизма и христианства не симметричны, но кризис западного христианства достаточно силен, чтобы оно могло заинтересоваться практикой ниспровержения сильных в интересах выживания общины.

Книга Есфирь — мощный акт активно сопротивляющегося, диссидентского воображения. О таком генеративном еврейском воображении, пример которого мы видим в этой книге, говорит Джейкоб Нейснер:

*Мы евреи благодаря силе нашего воображения. Быть евреем — это в основе своей действовать и творить в сфере искус-*

ства. Это значит воспринимать обычное как сравнение и воспринимаемое — как метафору. Это значит и волей, и сердцем, и душой превратить то, что мы есть, в нечто большее, чем мы можем себя вообразить. Задача евреев — сделать себя самих, свою душу и жизнь произведениями искусства. Этот исключительный акт искусства мы осуществляем посредством искусства: поэзии, драмы, музыки, танца, искусства зрения, искусства души и фольклорного искусства. Накрыть субботний стол — акт искусства. Вынести Тору в синагогальной процессии — танец. Составление и чтение молитвы — акты поэзии и драмы. Даже сегодня воспоминание и поминание убийства шести миллионов евреев в Европе принимают форму фильма и художественной литературы. Все это указывает направление, в котором мы должны двигаться.

Художественное очарование еврейского существования, выраженное поэтическими, а не прозаическими средствами, в музыке, а не в немодулированной речи, совершает превращение одного в другое. Ведь наше человеческое существование в качестве евреев требует от нас, чтобы одно место, находящееся здесь и теперь, мы превращали в другое, из грядущего или прошедшего времени, и всегда

— одного в другое: своего человечества в образ и подобие Бога, — в этом состоит окончательное преображение творения. Время становится другим; пространство — другим; жест и мимика — чем-то большим, чем кажутся; собрание людей, социальный организм — существом, превосходящим людей, собравшихся вместе: нацию, народ, общину. Писание, молитвы, формулы веры — все эти простые слова говорят о категориях, лежащих за пределами того, что здесь и сейчас.

Быть евреем — значит жить одновременно *как бы* и здесь и сейчас. Под *как бы* я подразумеваю, что мы формируем в своем уме и воображении картину себя самих, не поддерживаемую миром, видимым нами каждодневно. Мы отличаемся от того, чем мы кажемся, мы больше этого. Быть евреем — значит проживать метафору, исследовать смысл жизни как сравнения, смысл языка как поэзии и смысл действия как драмы, а зрения — как искусства. Ведь Писание начинается с суждения о человечестве, что оно — «по образу и подобию» Бога, а раз человечество представляет

собой образ и подобие, мы — не то, чем кажемся, а нечто иное, нечто большее. Что же касается Израиля, еврейского народа, метафора побеждает в сравнении и контрасте между тем, чем мы кажемся, и тем, что мы есть на самом деле в соответствии со словами Торы об образе и подобии (Neusner1987, 208-209).

Стоит отметить, что Книга Есфирь, наиболее бескомпромиссно еврейская книга во всем каноне, одновременно и наиболее ярко говорит об открытости веры Израиля, веры, отвергающей любую закрытость, осуществляемую властью.

Христианский читатель книги может подумать над тем, что деабсолютизированное христианство имеет теперь возможность «создавать миры» при помощи актов воображения, миры, не просто отражающие и повторяющие запертые миры догматизма, морализма, шовинизма и любой другой чрезмерной убежденности, но миры, живущие по законам искусства, в которых персонажи действуют и будущее возникает вопреки любым принятым условностям любой политической и культурной гегемонии. От еврейскости Пурима и его радостной свободы до церковного празднования Пасхи, говорящего о смерти и жизни, конечно, большое расстояние. Более того, я и не говорю об их связи. Я просто хочу заметить, что воплощаемое повествование о жизни вне доминирующих категорий — это задание, данное как евреям, так и христианам. Для того, чтобы задуматься и осуществить такой переворот, требуется смелая решимость Есфири: «если погибнуть — погибну». Так всегда обстоит дело в такого рода традициях веры, исполненных опасности.

# ГЛАВА 25

## КНИГА ПРОРОКА ДАНИИЛА

Книга пророка Даниила — одна из самых необычных и самых трудных книг Ветхого Завета. Вера в ней выражена при помощи жанровых средств, не свойственных ветхозаветной риторической технике. По сравнению с другими книгами, Книга Даниила считается поздним произведением, но она оказала сильнейшее влияние на последующую работу по осмыслению библейского наследия. Разные исследователи более или менее сходятся в оценке материала, ставшего основой книги, однако, как мы увидим далее, многое в ней остается загадкой, на которую библейская критика не дает удовлетворительного ответа.

По жанровому признаку книгу можно разделить на две части: главы 1-6 — героическое *повествование*, посвященное одному еврейскому мудрецу по имени Даниил. Главы 7-12 — *видения* будущего, ставшие частью апокалиптической ветхозаветной литературы. Взаимосвязь между *рассказом* и *видениями* далеко не очевидна. Еще больше проблем порождает смена языков: с иврита (глава 1) на арамейский (главы 2-7), и затем снова на иврит (главы 8-12).

В главах 1-6 рассказывается о том, как еврейский юноша Даниил стал влиятельной фигурой при дворе вавилонского царя Навуходоносора. В центре сюжетов этих глав находится Даниил, чье имя переводится как «Бог рассудил» и который, по-видимому, воспринимался традицией как олицетворение мудрости, благочестия и добродетели (Иез 14:14, 20; 28:3). Вне всяких сомнений, в этой истории Даниил — типичный еврей, умеющий отстаивать свое *право быть таковым* перед лицом *враждебно настроенной империи*. Именно такая задача стояла перед еврейским народом в персидский и эллинисти-

ческий периоды. Эта история вполне могла появиться в VI веке до н. э., во время правления Навуходоносора. Как бы то ни было, в данном случае Навуходоносор превращается в некую метафору испытания веры евреев и еврейской общины, во врага Бога Израиля, «Бога Высочайшего», Творца неба и земли. (Интересно, что это тот же самый Навуходоносор, который прежде назывался «служитель ГОСПОДА», избранный Им, чтобы разрушить Иерусалим [Иер 25:9; 27:6].) Таким образом, в этом тексте могли сохраниться подлинные воспоминания о плене VI века, хотя очевидно, что Навуходоносор здесь — всего лишь символ, обозначающий ситуации, в которых евреи должны смело и решительно отстаивать свои религиозные принципы. По мнению Филиппа Дейвиса, несмотря на наличие в каждом текстовом фрагменте самостоятельного законченного сюжета (наиболее известные — Даниил в огненной печи\*, 3:19-30; Даниил во рву со львами, 6:16-24), все эти истории построены по одному клише, в котором можно выделить две формы: «рассказы о толковании» и «рассказы об освобождении»,

*рассказ об истолковании*

- а. Царю снится сон или является видение.
- б. Придворные толкователи не могут истолковать его значение.
- в. Появляется главный герой и разъясняет сон.
- г. Герой получает награду.
- д. Царь убеждается во всемогуществе Бога, в которого верит герой.

*рассказ об освобождении*

- а. Царь издает указ, заставляющий евреев участвовать в идолослужении.
- б. Обнаруживается неподчинение героя или героев этому указу.
- в. Они отказываются подчиниться указу и готовятся к мученической смерти.

\* Ошибка автора. Согласно Дан 3:19-30, в огненную печь был брошен не Даниил, а три его друга — Седрах, Мисах и Авденаго. — *Прим. ред.*

- г. Они спасаются.
- д. Герои получают награду, злодеи — наказание.
- е. Царь убеждается во всемогуществе Бога, в которого верит герой.

(P. Davis 1998, 51-52)

В «рассказах об истолковании», как, например, в главе 4, еврею Даниилу достает мудрости и проницательности, чтобы истолковать сон, после того как все придворные мудрецы потерпели неудачу. В «рассказах об освобождении» жизнь евреев оказывается в опасности по воле царя-язычника, но они спасаются благодаря вмешательству таинственной, чудесной силы Бога Высочайшего, перед которым царь-язычник оказывается совершенно беспомощным. В основе этих историй могут лежать воспоминания о подлинных событиях. Однако в дошедшей до нас форме текста они превратились в художественные произведения, имевшие своей целью воспитание и наставление евреев, живших гораздо позже эпохи вавилонского плена. Эти евреи умеют оставаться верными своей религии, «говорящей истину сильным мира сего»; подобное поведение оказывается смелым, дерзким, зачастую рискованным и вызывающим. Даниил, главный герой цикла, символизирующий всех евреев, оказывается образцом верности истине во время господства язычников. Эта истина глубоко и действительно связана с Богом Израиля, остающимся надежной опорой в любых обстоятельствах, сколь бы опасными и рискованными они ни были.

У. Ли Хамфрис, а затем и Дэниел Смит-Кристофер показали, как именно в этом тексте строится рассказ о евреях, расторопном слуге при царском дворе, признающем и уважающем порядки этого двора, однако не терпящем компромиссов в вопросах, касающихся веры в еврейского Бога. Некоторые из этих историй Хамфри называет «состязаниями» (Дейвис называет их «рассказами об истолковании»), другие — «конфликтами» (у Дейвиса — «рассказы об освобождении») (Humphreys 1973; 2002). По мнению Хамфриса, задолго до обращения к этим сюжетам во II веке до н. э. (об этом см. далее) евреям пришлось действительно столкнуться-



ся с культурными реалиями, потребовавшими от них заново осознать реальность «Бога Высочайшего»:

Евреям диаспоры в период, предшествовавший Маккавейскому восстанию, пришлось в полной мере познать беды и опасности преследований со стороны правителей-язычников. Однако ситуация была зыбкой. Тесное взаимодействие с чужой культурой на всех уровнях жизни и столкновение с языческим окружением могли приводить к враждебности против отдельных евреев, реже — против евреев в целом, при этом предметом спора являлась принадлежность к иудаизму. Тем не менее путем к преодолению подобных разногласий было именно взаимодействие. Иудеи могли преодолеть враждебные настроения и обрести возможность реализовать свой творческий потенциал среди язычников, став неотъемлемой частью мира. Для этого им вовсе не нужно было отгораживаться от этого мира стеной или изводить себя мыслями о его разрушении (Humphreys 1973, 222-223).

Безусловно, все эти истории при любых обстоятельствах питают воображение верующих. По мере того как американское общество становится все более подверженным разрушению вследствие неумолимого стремления к власти, а христианство постепенно вытесняется внутри этого общества на маргинальные позиции, история о Данииле может обрести для верующих особое звучание. В современных условиях христиане, как и древние евреи, не могут просто пойти на сговор с государством, с его корпоративной экономической системой, с его антигуманными взглядами. Они должны говорить о «правде... и милосердии к бедным» (Дан 4:24). С другой стороны, церковь в этих условиях не должна превращаться в секту, заботящуюся лишь о собственной безопасности, но должна открыто взаимодействовать с обществом. Именно в повествовании о Данииле мы обнаруживаем пример умения договориться с властями, сохраняя верность истине перед лицом превосходящей власти.

Вторая часть Книги пророка Даниила разительно отличается от первой по жанру. В ней мы обнаруживаем апокалиптические *видения* (гл. 7-12). Более того, именно эти главы,

наряду с Зах 9-14, являются главными образцами апокалиптической литературы в еврейской Библии, образы которой сыграли столь важную роль в зарождающемся христианстве. В видениях историческая память тесно переплелась с заботами настоящего. Это стало возможно благодаря огромному усилию богословского воображения, считающего современные ему события и современное ему поколение переломным моментом человеческой истории. Именно в этот переломный момент Бог своей превосходящей властью решительно и даже насильственно вторгается в человеческую историю, чтобы сокрушить все враждебные власти и создать новый, более справедливый мир, где маленькую общину верующих ждут безопасность и процветание. Главное внимание богословов сосредоточено на нерушимости божественной власти, причем политические события, послужившие фоном для более ранних повествований, отныне утрачивают для них свое значение. *Конец* того, что было, неизбежен и неотвратим, но этот же конец знаменует собой начало совершенно нового мира, предназначенного для верующих. Эти характерные апокалиптические картины, выделенные множеством ученых, в случае с Дан 7-12 служат вполне конкретной цели: они объясняют кризис 167-164 годов до н. э., столь сильно затронувший евреев и иудаизм (Collins 1987, 68-92). В Книге Даниила апокалиптическая манера изложения усилена за счет связи с конкретной исторической реальностью, благодаря чему апокалиптические представления не просто растворяются в пустом пространстве, но касаются судеб реальных людей, находящихся в реальных политических условиях.

Кризис, с которым связано происхождение Книги Даниила, был вызван насильственным насаждением эллинизма Антиохом IV (Епифаном), правителем Сирии из династии Селевкидов, который стремился укрепить свое политическое и культурное влияние над Иерусалимом, истребляя иудаизм. Именно поэтому в «конце» видения говорится об ужасающих бедствиях, обрушившихся на иудаизм, символом которых стала «мерзость запустения», воцарившаяся по воле Антиоха

в Иерусалимском Храме, в оскверненном священном месте еврейской религии (9:27; 11:31; 12:11). Эти события описаны в «историческом» повествовании Первой книги Маккавейской. Здесь, однако, они превращаются в апокалипсис: Антиоху противостоит не еврейская армия (как в описании восстания Маккавеев), но сам Бог Израиля, не нуждающийся «ни в какой помощи» со стороны людей (11:34). «Мировая история» изображается здесь в виде череды сменяющихся правлений, апофеозом которых становится господство «небольшого рога» из стиха 8:9, высокомерного, «повергшего истину на землю», восставшего против Святого Бога (8:9-14) (Noth 1967, 194-214). Традиционно считается, что этот «небольшой рог» символизирует Антиоха, нанесшего Богу страшное оскорбление, но в итоге потерпевшего поражение. Таким образом, противостояние между Антиохом и иерусалимскими евреями в Книге Даниила превращается во вселенский конфликт, в котором победу одерживает Бог... и те, кто верен Ему.

По оценкам большинства ученых, описания видений в главах 7-12 относятся к более позднему времени, чем повествовательная часть, главы 1-6. Цикл *преданий* о Данииле восходит к VI веку, ко времени правления Навуходоносора, *видения же*, скорее всего, были составлены во II веке до н. э., во время кризиса, приходящегося на период правления царя Антиоха. Однако весьма вероятно, что в случае видений мы имеем дело с адаптацией к кризису II века более древнего материала. В этой связи прежние истории обретают новое звучание, и Навуходоносор изображает Антиоха, не способного сопротивляться божественной власти, на которую полностью и безоговорочно полагаются евреи.

В результате соединения повествования с видением рождается связанное богословское сочинение, хотя, как и во всех предшествующих случаях, в этой книге сквозь окончательный вариант текста просматриваются все особенности предшествующих версий. Очень показательно, что главы 2-7 написаны на арамейском языке, а главы 1 и 8-12 — на иврите. Вместе с тем языковое деление (2-7; 1, 8-12) не со-

ответствует жанровому (1-6; 7-12). Видимо, процесс создания окончательной версии был гораздо более сложным, нежели мы себе представляем. Вопреки всем странностям, проникшим в текст в ходе работы над ним, и повествовательная часть, и видения (на арамейском языке и иврите) пронизаны единой богословской идеей: Бог Израиля — главная действующая сила мировой истории, на которую евреи могут полностью полагаться и перед которой, в конце концов, отступят язычники. Иными словами, речь идет о надежде, дающей евреям силу и мужество для того, чтобы оставаться покорными Богу, несмотря на господство враждебных по отношению к ним правителей, по ходу развития сюжета становящихся все более яростными. Сколь бы ни были странными образы этой книги, сколь бы ни были сложными вопросы, стоящие перед исследователями, суть книги сводится к словам надежды. Эта надежда всегда была важнее всего в наполненном враждебностью мире; именно она пронизывает мировую историю, указывая на тайну Бога, царящего на небесах и над землею, раскрывающего знание о конце мира только возлюбленному Им народу. Именно через надежду евреи узнают о планах Бога относительно будущего мира, остающихся сокрытыми от язычников, исполненных злобы и гордыни, но предназначенных к осуждению и уничтожению.

Во второй части Книги Даниила, главах 7-12, можно выделить четыре особенно важных фрагмента.

1. Стихи 7:13-14 — поэтическое описание «грядущего», ставшее предметом множества интерпретаций. «Ветхий днями» — это трансцендентный Бог. Но основное внимание комментаторов сосредоточено на выражении «Сын Человеческий». Появление этих двух фигур, «Ветхого днями» и «Сына Человеческого», можно интерпретировать как обещание трансцендентного Бога, безгранично властвующего в мире, основать на земле свое царство через своего посредника. Однако по поводу того, кто же именно скрывается под обозначением «Сын Человеческий» и с какой целью этот образ введен в книгу, мнения комментаторов сильно рас-

ходятся. В этой связи следует упомянуть два существенных момента. Во-первых, Сибли Таунер подробно рассматривал следующий вопрос: означают ли слова «грядущий с облаками небесными» некое существо, нисходящее с небес на землю, то есть *теофанию*, или же некое существо, восходящее с земли на небеса, то есть *апофеоз*. Он сам склонялся в пользу второй версии, считая «грядущего посредника основателем пятого, человеческого царства» (Towner 1984, 104). Однако в таком случае возникает новый вопрос: идет ли в данном фрагменте речь о каком-то конкретном правителе, то есть царе, или же мы имеем дело с персонификацией целого государства. Таунер опять же считает второе предположение более правильным:

Сопоставив образ Сына Человеческого с народом святых Всевышнего, упомянутым в этой же главе, а также допустив, на основании 13-го стиха, что Сын Человеческий — не ангел, но человек, вознесенный на облака, чтобы получить на небесах право господствовать, то образ святых Всевышнего должен указывать на группу людей. Самым естественным претендентом на эту роль кажется группа *хасидим*, из круга которых и вышла Книга Даниила и для которых апокалиптические ожидания воздаяния были основным источником утешения. Это те самые святые, которые даже в момент написания книги переживали муки преследований со стороны сирийского царя. Именно они желали получить вечное господство в качестве награды за свою набожность (Towner 1984, 105-106).

При подобном подходе становится очевидно, что обещания относительно будущего касаются вполне конкретной группы иудеев, причем исполнение этого обещания зависит от их послушания, верности и способности претерпеть испытания. Более того, эта группа благочестивых, по-видимому, противопоставляется религиозным ревнителям, возглавившим Маккавейское восстание и стремившимся к созданию собственного царства. Образы и ожидания, составляющие Книгу Даниила, целиком и полностью связаны с *принятием* нового миропорядка, который установит Бог.

На мой взгляд, аргументация Таунера вполне убедительна. Вместе с тем не следует забывать, что в данном случае мы имеем дело с максимально насыщенным метафорами, поэтизированным текстом, связанным с более древней мифологической традицией, и значение этого текста далеко не однозначно. Как следует из комментария самого Таунера, существует огромное множество прочтений данной истории, определяемых различными контекстами. Для читателей-христиан важно знать, как именно этот фрагмент, 7:13-14, повлиял на пронизанную апокалиптическими настроениями идеологию раннего христианства (Nickelsburg 1992, 142-150). Очевидно, что, возвещая (а) начало нового этапа правления Бога и (б) роль Иисуса, который должен это правление установить, ранняя Церковь обращалась именно к традиции Книги Даниила, имеющей мифологические корни, но, как и в Книге Даниила, связанной с реальными историческими обстоятельствами, в данном случае с движением Иисуса, благодаря которому царство «приблизилось» (Мк 1:14-15; см. особенно Мк 13:14-27, где зафиксировано непосредственно обращение к традиции Даниила).

2. Как уже было отмечено, в стихах 7:13-14 «Сын Человеческий» и «Ветхий днями» вместе создают новое царство. В той же главе, в стихах 7:18, 21, 25, говорится о «святых Всевышнего», которые «будут владеть царством вовек и во веки веков» (7:18). Вопрос о том, кто именно имеется в виду в этих стихах, неоднократно становился предметом дискуссии. Вне всяких сомнений, материал видений связан с мифологической традицией, представлявшей Бога председательствующим на небесном суде в окружении бесчисленного множества ангелов, прислуживающих небесному царю (Miller 1978, 9-26). Помня об этой очень древней мифологической традиции, Мартин Нот считал «святых» «божественными существами». Он писал:

Вероятно, «святые Всевышнего», упомянутые в 7-й главе Книги Даниила, изначально считались небесными помощниками Бога, и только позже произошла замена значения.

Мнение Мовинкеля о том, что «святые», несколько раз упоминающиеся в Ветхом Завете, — божественные существа, подтверждается данными 7-й главы Книги Даниила. Так же, как сон, описанный в Дан 2, говорит об ожиданиях эсхатологического «царства Божьего», так и в 7-й главе провозглашается неотвратимое приближение «небесного царства» (Noth 1967, 228).

Несмотря на древние мифологические корни этой традиции, очевидно, что она все-таки претерпела определенные изменения, превратившись в рассказ о людях — общине верных, подчиняющихся «Всевышнему», которым предстоит стать жителями нового царства Бога. Таким образом, по мере развития традиции древние мифические образы небес соединились с реальным историческим кризисом. «Сын Человеческий» и «святые Всевышнего» вместе стали символизировать общину, по воле «Ветхого днями» противостоящую господствующим в мире силам. Подобный набор образов, дополненный видениями, подобран для описания новой общины, живущей надеждой. Ее члены живут по принципам абсолютного послушания Богу, надеясь обрести новый, полный благополучия мир, который Бог когда-то дарует им.

3. Особое внимание следует обратить на молитву, приведенную в стихах 9:4-19. Эта молитва (созвучная пространным молитвам персидского периода в Езд 9 и Неем 9) очень странная по своему контексту. В ней затрагиваются две конкретные темы: (а) просьбы Израиля и обращенные к Богу слова о полной зависимости от Его милосердия во время преследований, когда компромисс и приспособленчество казались серьезным соблазном; (б) надежность Бога, верного Завету. Эту молитву можно расценивать как своего рода соглашение между Богом и Израилем. В то же время она содержит важные богословские утверждения, служащие основанием для надежды.

Далее, в этой молитве отражена особая забота о будущем Иерусалима. Господь назван «великим и дивным, хранящим завет и милость». Эти слова не просто дают надежду

на прощение, но и обещают восстановление. Бог назван «хранящим завет». Гавриил провозвестил запустение, которое должно длиться до «окончательной предопределенной гибели» (ст. 27), однако, несмотря на кризис, божественный завет верности по-прежнему остается в силе. Бог сохранит завет не ради покаянной молитвы Даниила, но ради себя самого. Молитва здесь становится лишь средством самоутверждения Бога, превращаясь, как предположил Г. Борн-камм, в своеобразное славословие. Таунер тоже соглашается с этим, называя молитву «прежде всего свидетельством о существовании Бога и прославлением Его могущества». Славословие очень уместно в 9-й главе Даниила. Как еще лучше можно заявить о том, что грядущее восстановление Иерусалима в надежных руках? (Balentine 1993, 108-109; см. Greenberg 1983; Miller 1994; Newman 1999).

4. Даниил 12:1-3 — одно из двух мест во всем Ветхом Завете, где определенно говорится о воскресении мертвых (второе — Ис 26:19, но также см. Ис 25:6-10а). Согласно этим стихам, одни умершие воскреснут к вечной жизни, другие — на вечное поругание и посрамление. (Реплику видения о двух путях воскресения можно увидеть в притче из Евангелия от Матфея [25:31-46].) В отличие от 26:19 из Книги Исаяи, говорящем только о радостях воскресения, в Книге Даниила речь идет как о радости, так и об осуждении, следующем за смертью. Очевидно, что концепция жизни-после-смерти, лишь слегка обозначенная в Ветхом Завете, скорее говорит о воскресении как о составляющей *конца* мира (12:13), являющегося одновременно началом *новой жизни*. Иными словами, воскресение становится связующим звеном между радикальными апокалиптическими представлениями, говорящими об ужасном конце, и верой в удивительное начало. Причем и то и другое осуществляется силой Бога.

В раннехристианской проповеди воскресение точно так же было связано с концом этого мира и с началом другого. К сожалению, со временем столь глубокое понимание учения о воскресении было утрачено Церковью, сменившись куда более примитивными, обывательскими представлениями, так что само значение слова «воскресение» сильно упро-



стилось и стало означать «оживление», «восстановление для каждого человека тех, кого он когда-то любил». И то и другое умаляет великую надежду на не зависящую ни от чего власть Бога, не только сужающего, но и спасающего.

К сожалению, в массовом сознании апокалиптики устойчиво ассоциируется с религиозным «сумасбродством». На самом деле язык видений служит риторическим приемом, позволяющим описать глубокую надежду, не зависящую от превратностей исторической реальности. Эта надежда далека от эскапизма; напротив, она заставляет подчиняться божественным требованиям и призывам, а не подстраиваться под обычаи и правила преходящего века. Таким образом, повествовательная часть становится свидетельством о правлении Бога, дающего силу сторонникам истины, а видения усиливают звучание слов о мощи, величии и таинственности власти Бога, которой никто не может противостоять. Слова о надежде на воскресение связывают глубочайшую тайну Бога со вполне конкретными жизненными обстоятельствами некой имеющей название общины. Эта связь находит отзвук в поэтических образах, следовании божественным предписаниям и полном пренебрежении правителями этого мира, предназначенными к уничтожению в «конце».

Книга Даниила — смелый и яростный призыв к надежде на Бога, которого невозможно ограничить, связать или заставить действовать в соответствии с определенными историческими обстоятельствами. Этот текст призывает верующих сделать ставку на то, что пока недостижимо, но что было обещано. Марк Мирски предложил очень личное описание подобной надежды с иудейской точки зрения:

Именно поэтому голос ангела в Книге Даниила столь авторитетен для нас. Он говорит с мягкой убежденностью родителя, словно моя мать, склонившаяся над кроватью и поющая чудесным гортанным голосом: «Закрой глазки и увидишь чудо: Драма идет, идет, идет». Этот голос убаюкивает, даруя надежду не покоя, но радости. Всего лишь звук этого голоса, услышанный после смерти, заставит забыть всю земную боль (Mirsky 1989, 454).

Христианин Дуглас Джон Холл, заканчивая тонкое описание разочарований нашего времени, называет надежду самым трудным из требований современной веры:

Разочарованиям человечества нет числа, особенно разочарованиям тех, кто тратит все свои силы на отрицание окружающей их реальности! Согласно христианской вере, для того чтобы начать, всего лишь начать, преобразование беспокойного, отчужденного человечества, нужны вся мудрость и милосердие Бога. Поэтому следует избегать утопий, даже изложенных языком сакрального. Надежда остается надеждой, еще не «видимым» (Евр 11), и христианская надежда остается надеждой «вопреки надежде» — вопреки всем окончательным решениям.

Однако, даже принимая в расчет эсхатологическое предупреждение, не так трудно различить, по крайней мере, *вызов*, к которому должны вести длительные размышления: разочарование человечества можно преодолеть только через обновление надежды. Человек, *подавленный* разочарованием, может снова исполниться надеждой, только признав свое разочарование и несостоятельность уловок, мешающих ему справиться с утратой смысла. Разочарованные, не думая, что именно признание собственного разочарования может стать средством для его преодоления, будут сопротивляться освобождению настолько долго, насколько долго их физическое и психическое состояние сможет изолировать их от холодного шока реального мира. Повторяю, только новая смысловая система координат сможет дать выход этой подавленной разочарованности, поможет назвать и заменить мнимые цели и дешевые надежды, оставшиеся от современного прометейства. Ложные и пустые цели и надежды — все, что осталось от ярких видений создателей современности. Мы боимся потерять их; они проникли в нас очень глубоко. Смысл исчез, а система осталась.

Вот вопрос современного христианства: способна ли христианская вера, особенно протестантизм, в достаточной мере *освободить себя* от современности, вставив в себя новую смысловую систему? Может ли христианство отделиться от христианского мира и найти в себе достаточно воображения и смелости, чтобы помочь человечеству найти дорогу

в будущее, отрехшись от современного мировоззрения и исчерпавшего себя империализма «христианского» Запада? (Hall 2001, 92-93).

Разочарованность в современном мире особенно заметна среди маргиналов, не верящих в блага, сулимые «системой». Однако разочарование в среде благополучных людей, возможно, еще глубже, поскольку многие из них понимают, что «система» не способна удовлетворить чьи-либо глубокие потребности и чаяния. В этих условиях евреи и христиане должны не поддаться ожесточению, вызванному разочарованием, но заявить о Боге, творящем, через своих посредников, совершенно новое будущее, которое станет Его даром. Без сомнения, такая надежда будет корениться в тексте. Ни одна книга не способна вдохновить на подобную работу лучше, чем рассказы о противостояниях и видения о конце старого и начале нового мира из Книги Даниила.

В еврейском каноне Книга Даниила следует за Книгой Есфирь, последней из пяти свитков, и предшествует блоку текста, образованному Книгами Ездры, Неемии и Хроник. Иными словами, Книга Даниила расположена среди других книг персидского периода. Возможно, такое ее положение символизирует пребывание евреев в самом сердце империи во время составления последних книг еврейского канона. Вопрос о том, сможет ли иудаизм выжить, преодолев сильное давление империи, был своеобразным вызовом для евреев Персидской империи, равно как и для евреев эллинистического периода, живших при правлении Анти-оха. В некоторых случаях автор Книги Даниила воспринимает гегемонию империи в лице Навуходоносора именно как путь в будущее. Но чаще он говорит о способности Бога производить обновление вопреки существованию империи, которая рано или поздно должна исчезнуть. В любом случае в этом тексте надежда связана с живой реальностью, поскольку обновление будет произведено Богом в мире, где истина может быть хрупкой, но все же непреодолимой. Этот материал явно не задумывался как связанный исклю-

чительно с персидским контекстом. Благодаря подвижности традиции текст перерос рамки персидского периода и стал восприниматься как история о евреях, верящих в Бога, управляющего будущим.

В христианской Библии Книга Даниила помещена среди пророческих книг. Подобное расположение подчеркивает то, что в Книге Даниила описывается будущее, обещанное Богом, и именно это сближает ее с великой пророческой литературой надежды. Для описания надежды в этой книге используются жанры повествования и видения, что сильно отличает ее от других пророческих книг, обращающихся к другим жанрам. Однако акцента на будущем вполне достаточно, чтобы доказать уже в пророческом контексте: Бог способен обновить мир, и это тот самый Бог, которому невозможно противостоять и который требует доверия и повиновения в настоящем ради грядущего обновления. Именно помня об этом будущем, христиане непрестанно молятся:

Твое есть Царство и сила и слава. Эта

молитва — реминисценция из Дан 7:14:

И ему дана власть,  
слава и царство, чтобы все  
народы, племена и языки  
служили ему; владычество его —  
владычество вечное,  
которое не прейдет, и  
царство его не разрушится.

Всплеск апокалиптических настроений не стихает до тех пор, пока это будущее не выражено языком славословия:

И седьмой Ангел вострубил, и раздались на небе  
громкие голоса, говорящие:  
«Царство мира соделалось [царством] Господа нашего  
и Мессии Его,  
и будет царствовать во веки веков».

(Откр 11:15)

Ликующая Церковь ждет. Ждет с уверенностью. И, ожидая, с уверенностью подчиняется Богу, не обращая внимания на прочие требования подчинения, постоянно провозглашаемые «небольшим рогом», и часто сопротивляясь, имея лишь «некоторую помощь». В конечном итоге ни противодействие «небольшого рога», ни оказание Богу «некоторой помощи» не будут иметь значения, поскольку, согласно этой ниспровергающей основы традиции, будущее зависит исключительно от Бога.

# ГЛАВА 26

## КНИГИ ЕЗДРЫ И НЕЕМИИ

**В** современных изданиях Библии Книги Ездры и Неемии обычно представлены как два отдельных законченных текста. Но на протяжении долгого времени и в еврейской, и в греческой традиции эти две книги считались единым целым. Мы можем анализировать их как две разные книги, но совершенно очевидно, что с точки зрения литературной формы и истории интерпретации они едины. Вместе они содержат очень тенденциозное описание процесса формирования поздней иудейской общины, которая возвращается из персидского изгнания, по праву занимает Иерусалим и живет по законам Торы ГОСПОДА.

Разные исследователи потратили очень много сил на попытки определить реальный исторический контекст, ставший основой текста Книги Ездры-Неемии. В принципе, «историчность» руководителей и движений, возглавляемых ими, можно считать доказанной, хотя многое все же остается неясным. Неемия, сам прославивший свои деяния в одноименном тексте, активно действовавший при юридической и финансовой поддержке персов примерно в 444 году до н. э., считается главным инициатором восстановления Иерусалима, разрушенного Навуходоносором. Ездра, «смиранный учитель Торы», действовал где-то в 458 году до н. э., за несколько лет до Неемии. Ему приписывается воссоздание еврейского сообщества как общины, посвятившей всю свою жизнь исполнению законов Торы (Eskenazi 1988, 154). Цель обеих книг — проследить карьеру и описать основные достижения этих двух лидеров, внесших разный, но в равной мере значительный вклад в будущее иудаизма.

Процесс возрождения, во главе которого встали Ездра и Неемия, изображено в ветхозаветных «исторических хрониках» персидского периода как единый процесс. Несмотря на краткость его описания, оно имеет важное богословское значение как для самого повествования, так и для последующих его интерпретаций.

Не случайно то, что в современных изданиях Библии текст Книг Ездры и Неемии следует непосредственно за Первой и Второй книгами Хроник. Более того, эти тексты, по-видимому, были намеренно связаны друг с другом, поскольку эдикт Кира, завершающий рассказ «Хрониста»\* в 2 Пар 36:22-23, приводится также в начале корпуса Книг Ездры и Неемии в Езд 1:2-4. Подобный повтор вызвал долгий научный спор о том, являются ли Книги Хроник и Книги Ездры и Неемии единым текстом и можно ли считать их «третьим историческим текстом», наряду с Пятикнижием и Ранними Пророками. В последнее время, однако, ведущие исследователи решительно отвергают связь между Книгами Ездры и Неемии и Книгами Хроник. Сейчас считается наиболее вероятным, что связь между Книгами Ездры и Неемии, с одной стороны, и Книгами Хроник не была изначальной, но возникла гораздо позже в процессе формирования традиции. На это, в частности, указывает порядок книг в еврейской Библии, в которой Книги Ездры и Неемии предшествуют Книгам Хроник (Japhet 1993; Eskenazi 1998; Williamson 1985 и 1987).

В Книге Ездры описаны события, происходившие в Иерусалиме в персидский период, в V веке до н. э. В книге две части. Первая часть, Езд 1-6, содержит отчет — или предполагаемый отчет — о первых этапах выхода из вавилонского плена, начавшегося сразу же после издания указа Кира, и о событиях первых лет, прошедших с момента возвращения. Эти события связаны с пророческой деятельностью Аггея и Захарии, упомянутых в стихе 5:1. В тексте говорится и о

\* Условное наименование автора Книг Хроник, принятое многими современными библеистами. - *Прим. ред.*

главных событиях этого периода — восстановлении Храма и первом праздновании Песаха (6:19-22), ознаменовавшем восстановление богослужения в Иерусалиме. Именно оно было признано вернувшимися единственным законным культом. Как свидетельствуют стихи 4-5 главы 41 Книги Иеремии, богослужение продолжало отправляться в Иерусалиме даже во время плена, однако переселенцы не признали его, посчитав, что только они сами обладают исключительным правом определять законность богослужебных ритуалов.

Шесть первых глав книги начинаются с эдикта Кира (1:2-4) и завершаются эдиктом Дария (6:1-12), намек на который имеется, вероятно, также в Агг 1:1; 2:Г, 10. Подобное обрамление двумя персидскими указами как бы показывает, что восстановление города и народа происходило с одобрения и при поддержке Персидской империи. В этих рамках следует выделить еще две основные мысли. Во-первых, пространственный список, приведенный во второй главе, указывает на заботу о чистоте родословия возвратившихся, в особенности священников. Подобная забота о ритуальной и родословной чистоте характерна для всего курса священника Ездры как духовного лидера. Во-вторых, содержание 4-й главы свидетельствует о конфликтных отношениях между различными группами внутри еврейской общины. В данном случае речь идет о том, что евреи, возвратившиеся из плена и пользовавшиеся определенным влиянием в Персидской империи, считали только самих себя достойными участия в восстановлении города:

И сказал им Зоровавель и Иисус и прочие главы поколений Израильских: не строить вам вместе с нами дом нашему Богу; мы одни будем строить дом ГОСПОДУ, Богу Израилеву, как повелел нам царь Кир, царь Персидский (1 Езд 4:3).

Итак, дайте приказание, чтобы люди сии перестали работать, и [чтобы] город сей не строился, доколе от меня не будет дано повеление (1 Езд 4:21).



Этот спор, равно как и «чистые родословные» 2-й главы, отчетливо свидетельствует о совершенно определенной точке зрения, которую поддерживают данные тексты.

Вторая часть книги, главы 7-10, повествует в подробностях о деятельности Ездры, причем начинается эта часть с его собственной детальной родословной. Согласно материалам второй части, Ездра пользовался всесторонней поддержкой персидских властей, как о том, в частности, свидетельствует указ Артаксеркса, приведенный в стихах 7:11-27. Этот указ насыщен риторикой, характерной для литературы Завета, и определяет основную задачу Ездры как «учителя закона [Торы] Бога небесного» (1 Езд 7:12). Таким образом, Ездра возрождает иерусалимскую общину, превращая ее в сообщество, жизнь которого посвящена Торе. При этом:

1. Ездра пользуется абсолютной поддержкой Персии. Империя никак не препятствует созданию религиозной общины, очевидно, в целом лояльной по политическим взглядам к имперскому режиму.

2. Ездра пользуется поддержкой избранных «глав поколений», полностью одобряющих его действия (10:16-44).

3. Ездра проводит радикальные реформы, цель которых — сохранить «святое семя» Израиля, смешавшегося с другими народами, живущими с ним в одной стране, и «не отделяющегося» от иноплеменников (9:1-4). Для этого Ездра предпринимает ряд широкомасштабных мероприятий, требуя, в частности, от еврейских мужчин дать развод своим «иноплеменным женам», несмотря на то, что в момент заключения эти браки не воспринимались как нечто запрещенное. Реформы Ездры, нацеленные на очищение религии Торы, были беспрецедентными. Они касались не только неевреев, но и других евреев («народа земли»), считавшихся евреями «в меньшей степени», нежели небольшая группа возвратившихся из плена. Именно последние считали себя «подлинными евреями», сохранившими в неповрежденном виде Тору. Столь страстное отстаивание своей исключительности было лишь частью долгого спора о границах нового

типа иудаизма, зарождающегося в тот момент в Иерусалиме, о чем написано во Втор 23:1-8 и Ис 56:3-8.

Характерный для реформ радикализм Ездры проявился и в деятельности Неемии (Неем 13:23-27). Облеченный огромной властью, он разрушал браки и разделял семьи, и все это ради осуществления пронизанной совершенно особым религиозным пафосом концепции Израиля, воспринимаемого как «святое семя» или, иначе, как еврейская община, сохранившая особую ритуальную чистоту. Эта исключительная страсть была особым признаком переселенцев, возвратившихся из Вавилона. Возможно, эта страсть стала ответом на чувство близкой опасности, переживаемое общиной. Как показала Мери Дуглас, для общин, живущих с ощущением *опасности*, характерно особое стремление к *чистоте*, кажущейся им наилучшим средством защиты от этой опасности (Douglas 1996). Однако, говоря о подобных религиозных настроениях, нужно сделать две оговорки. Во-первых, как показал Фернандо Бело, *чистота* — далеко не единственная тема в Торе, которая послужила лейтмотивом к реформам. В качестве другой, не менее важной темы он называл *долг*:

Я читал лишь современные французские переводы этих текстов и старался понять логику, приведшую к возникновению этих двух систем, которая, возможно, впоследствии поможет лучше понять Евангелие от Марка.

То же самое намерение и та же перспектива довлеют над моей аргументацией сейчас. Моя следующая задача — сравнить две системы и понять сходства и различия, существующие между ними.

Соблюдение законов ритуальной и родословной чистоты, как мы уже видели, ведет к плодovitости и изобилию, к тому, что называется благословением и даром Яхве. Система, основанная на долге, управляется принципом, который я назвал бы принципом расширения или дара в действии. Нечистота, напротив, ведет к разрушению, смерти, краху, упадку; другими словами, в данном случае действует принцип удержания (Belo 1981, 53).

Наряду с «системой чистоты», основанной на принципе ограничения, Тора знает и «систему долга», выступающую альтернативным ограничению способом жизни избранного народа. Вероятно, реформа Ездры с ее акцентом на чистоте была всего лишь одним из возможных типов стратегии по возрождению общины. Обращение к «системе долга» зафиксировано в 5-й главе Книги Неемии, однако и там она не доминирует, но всего лишь дополняет прежнее стремление к чистоте.

Список возвратившихся (2:3-70), родословие Ездры (7:1-5), перечень женившихся на иноплеменницах (10:16-44) — все указывает на особую роль в общине людей, заботившихся о собственном статусе и репутации в обществе. Очевидно, что «система чистоты» была не просто объектом религиозных устремлений общественных лидеров. Она приносила им определенную выгоду, поддерживала их власть и влияние, их элитарный статус. Если текст Торы допускал несколько вариантов направления реформы и если община, управляемая Ездрой, выбрала именно установку на чистоту, мы должны сознавать, что этот выбор не был случайным и что именно эта система лучше всего поддерживала сложившуюся в ходе реформы систему власти, описанную в тексте.

Книга Неемии во многом затрагивает те же вопросы, что и Книга Ездры, хотя главную роль теперь играет именно Неемия. Важно отметить, что значительная часть истории излагается самим Неемией от первого лица (1-2; 4-6; 7:1-5; 12:31-43; 13:4-31). По мнению современных исследователей, основная часть материалов книги восходит к так называемому мемуару Неемии. Возможно, когда-то это был гораздо более объемный текст, целью которого было подчеркнуть особую роль и репутацию Неемии, подобно современным автобиографиям, написанным политиками. Большая часть этих «воспоминаний» считается исторически достоверной. «Мемуар» Неемии

1. Рассказывает о полномочиях Неемии, данных ему персами, и о его решении отстроить стены Иерусалима (гл. 1-2).

2. Рассказывает о решительных действиях Неемии на благо общины и о не менее решительном противостоянии противникам, старавшимся помешать ему (4-6); о его мудрых действиях в сфере экономики, призванных ограничить угнетение бедных евреев богатыми и влиятельными соплеменниками (5:1-13). (Именно эти действия связаны с обращением к мотиву «долга», характерному, как отмечалось выше, для Торы, возможно, с особым акцентом на «годе прощения» [Втор 15:1-18].) В этом описании

перечислены меры, предпринятые Неемией для защиты города и его жителей (7:1-4);

приведены детали организованного Неемией праздника по случаю завершения строительства стен, обходящих город (12:31-43);

перечислены свидетельства его заботы о храмовых запасах, внимания к соблюдению субботы, вмешательства в вопрос о браках, заключенных с иноплеменниками (13:4-31). Последний пункт соответствует описанной выше политике Ездры (9:10).

В этой части книги Неемия предстает перед читателем как твердый и удачливый администратор, вдохнувший жизнь в полуразрушенный город. Его образ заметно отличается от образа Ездры, сконцентрированного на учительстве. Кроме «воспоминаний» Книга Неемии содержит и другие материалы:

отчет о восстановлении города (гл. 3);

перечень возвратившихся из плена, снова указывающий на заботу о легитимности и чистоте рода (7:5-60, см. также 10:1-27; 12:1-26). Особое внимание следует обратить на стихи 7:61-64, где приводятся имена священников, потерявших родословие и поэтому отстраненных от участия в богослужении и от вкушения «великой святыни».

Отдельно следует сказать и о материале, вошедшем в главы 8-10. Глава 8 — одно из наиболее значимых повествований

в этой книге, она всегда вызывала особый интерес исследователей и комментаторов. В ней описано, как Ездра читает перед общиной наставления Торы и комментирует их, делая понятными, адаптируя к современной ему жизни (см. особенно ст. 7-8). В тексте описано очень важное действо. Оно свидетельствует (а) о существовании некоего канонизированного текста, возможно, Пятикнижия, авторитетного для общины того времени; (б) о существовании практики интерпретации Торы, ставшей впоследствии одной из основных черт иудаизма и определившей бесконечный динамизм текста Торы, неоднократно проявлявшийся в ходе творческого осмысления традиции; (в) о превращении еврейской общины в народ книги-с-комментарием. Этим актом Ездра возрождает Израиль как общину, некогда созданную Моисеем и теперь возрожденную на основе твердого намерения следовать предписаниям Торы.

Драматизм 8-й главы проникает и в главу 9, где описана великая покаянная молитва (о ней см. также 1 Езд 9 и косвенно Дан 9), цель которой — воссоединение еврейской общины с ГОСПОДОМ, от которого она в свое время отделилась.

Два этих действия, *чтение Торы* в 8-й главе и *покаяние* в 9-й главе, становятся содержанием церемонии обновления Завета, описанной в стихах 9:38-10:39, в ходе которой Израиль провозглашается общиной, осознанно подчиняющейся Торе ГОСПОДА. Роль Неемии в тексте сведена к минимуму (8:9; 10:1), поскольку религиозное обновление находится полностью в компетенции книжника Ездры, возрождающего общину Торы.

Нетрудно определить основные акценты этих книг. Ездра, при поддержке градостроителя Неемии, создает, укрепляет и поддерживает обособленную общину, подчиняющуюся Торе. Эта община существует в рамках Персидской империи, находится под ее покровительством настолько, насколько действия членов общины не противоречат имперским планам, прежде всего желанию использовать Храм как инструмент сбора налогов в пользу империи. Описанное в этом тексте взаимодействие *обособленной общины с имперски-*

*ми властями* означает, что евреям постоянно приходилось лавировать между тем и другим. Примеры подобного лавирования мы уже видели в Книге Есфирь и Книге Даниила (Smith-Christopher 2002). В Книгах Ездры и Неемии подробно описаны действия по укреплению общины Торы, однако важно не упустить из виду и историю взаимоотношений с империей.

Персидская империя создавалась как государство, стремившееся захватить соседние государства, чтобы за их счет решить свои внутренние проблемы. Распространяя свою экспансию на территории, лишенные сильной государственности, как, например, территория Иерусалима, эта империя создавала дочерние государственные образования, используя при этом их ресурсы. Иудея была подобного рода колонией, приносившей выгоду Персидской империи. Иудея была государством, существовавшим внутри рамок, очерченных для него империей.

Политическое устройство Иудеи предполагало присутствие политических лидеров, таких как Зоровавель, Езд-ра и Неемия. Все они получили власть из рук Персии и исполняли свои функции ради укрепления персидского влияния и извлечения выгоды из Иудеи. Они были связаны с еврейской культурой и старались использовать свое положение на благо Иудеи, однако последняя оставалась второстепенным государством под управлением Персии. Все эти иудейские лидеры осуществляли персидскую программу по усиленному выкачиванию империей ресурсов из колоний (Berquist 1995, 144).

Такая практика лавирования, отраженная в литературе, стала основной характеристикой иудаизма, на протяжении долгого времени прокладывавшего себе путь среди иноземного господства, иногда милостивого, но чаще безразличного или даже враждебного. Смит-Кристофер, вслед за Йозлем Вейнбергом, считал иерусалимскую общину, названную в тексте *Bet 'Aboth*, очень внимательной к внешним и к внутренним общественным отношениям. В итоге Ездre удалось достичь ощутимых успехов как в сфере внутренней органи-

зации жизни общины, так и в сфере отношений евреев с империей (Smith-Christopher 2002, 27-73).

Судя по всему, исследователи потратили слишком много времени на решение исторических вопросов, упуская из виду то, что Эшкенази назвала «вымышленными действиями» (Eskenazi 1988, 7). Какой бы ни была история, Книги Ездры и Неемии, как и многие другие книги, рассмотренные нами ранее, были и остаются идеологическими сочинениями. В них мы имеем дело с сконструированной реальностью, пропагандирующей определенные идеи, соперничавшие с другими. Идеология этих текстов сводится к утверждению о существовании единственной законной, небольшой по размерам общины истинных евреев, состоящей из выходцев из Вавилона. Подтверждением ее исключительности служили *родословие* и соблюдение определенных законов *ритуальной чистоты*, от которых другие, «сомнительные» евреи были отстранены. Нас не должно удивлять то, что библейская литература того периода была столь идеологизирована и тесно связана с социально-политико-экономическими интересами евреев. Хотя следует отметить, что в литературе того времени подобные черты были гораздо более гипертрофированы, чем в литературе других периодов.

Остается лишь рассмотреть, как именно эти книги могут быть адаптированы, восприняты и использованы в качестве священных текстов христианской традиции.

1. Прежде всего, важно отметить, что в христианской традиции литература подобного рода либо просто упускалась из виду, либо становилась средством карикатурного представления о «еврейском легализме». И в том и в другом случае реальности, породившей эти тексты, совершенно не уделялось внимания. Однако очень важно отнестись к этим книгам серьезно, признав, что они — не просто еврейский священный текст, но и христианское Священное Писание.

2. Какими бы резкими нам ни казались религиозные реформы и восстановление общины, предпринятые Ездрой и Неемией, их следует воспринимать как ответные меры на определенные потребности общества той эпохи. Восстанов-

ление «общины святости» было необходимо для сохранения ее коллективной идентичности как таковой. Необходимость в подобных мерах действительно существовала в персидский период, и если, например, права Клаудия Кэмп, считавшая эту литературу отражением влияния эллинистической культуры, то еще больше в них нуждалась еврейская община, жившая в период Маккавейского кризиса (Camp 2000). Религиозной общине, чья вера основана на книге, когда ее идентичность подвергается угрозе, приходится принимать жесткие дисциплинарные меры, чтобы выжить.

3. Даже с учетом этой реальности нас глубоко шокирует, например, разрушение как Ездрой, так и Неемией браков ради сохранения чистоты общины. Эти действия неоднократно становились объектом феминистской критики. Разные авторы называли эти действия тяжеловесными патриархальными нападками на женщин, считавшихся угрозой для веры и общественного порядка — угрозой, которую следует контролировать, если не исключить вообще:

Независимо от того, осуществилась ли реформа общественного устройства Ездры полностью, тем более с тем успехом, который описан в главах 9-10, ее образ, без сомнения, наложил свой отпечаток и на тексты, учащие смирению, и на тексты, учащие противостоянию; он — отправная точка для прочтения всей библейской литературы, которая анализируется в данной книге. Несколько современных ученых достаточно обоснованно говорят о связи между попытками Ездры и Неемии избавиться от жен, взятых извне, и образом чужой жены из Книги Притчей...

На мой взгляд, как уже отмечалось в первой главе, образ чужой жены слишком сложен, чтобы его можно было однозначно соотнести с каким бы то ни было конкретным историческим периодом. «Иноплеменные жены», описанные в Книгах Ездры и Неемии, заставляют задуматься над сложным вопросом о соотношении пола и национальности, возникающим при реконструкции «еврейской» идентичности. Этот материал задает определенное направление для анализа образа чужой жены как в Книге Притчей, так и вне ее (Camp 2000, 32).



Ездра особенно обеспокоен проблемой «иноплеменных жен». Женщины, возвратившиеся из плена и вышедшие замуж за «людей земли», уже стали частью этого народа и, по мнению Ездры, больше не являются частью Израиля. Однако женщины, взятые замуж мужчинами, возвратившимися из вавилонского плена, способствовали нарушению чистоты общины, которую Ездра считал «святым семенем». Они подлежали изгнанию вместе с детьми, что противоречило нормам развода во всем Древнем мире, согласно которым женщины оставляют детей, считающихся наследием отца, с ним. Ездра не принимает этих детей, даже несмотря на принадлежность их отцов к «чистому семени». Причина может быть экономической. Разделение общины на *golah* и «народ земли» может свидетельствовать о борьбе за право владеть землей. Ушедшие в плен потеряли на нее право, поскольку на протяжении всего периода плена земля обрабатывалась теми, кто остался. Однако сам Ездра никогда не упоминает об этом, прибегая к языку девтеронического законодательства, к предписаниям о скверне и ее очищении из Книги Левит и к онтологическому противопоставлению «святого семени» и «иноплеменных женщин». Как и в случае с любым другим политиком, мы вправе спросить, обращается ли Ездра к языку богословов только для того, чтобы оправдать собственную экономическую политику, или он действительно верит в то, что таким образом он защищает «святое семя» от осквернения. Как бы то ни было, его аргументы прозвучали вполне убедительные для евреев: действительно изгнали своих «иноплеменных жен»... Устойчивая связь женщины из другого народа со всем прочим инородным сделала ее символом «инаковости» (Frymer-Kensky 2002, 289-291).

Действия Ездры и Неемии с точки зрения идеологии могут считаться квинтэссенцией обособления, идеологическим актом, символизирующим бесконечную череду изгнаний чужих как в истории иудаизма, так и в истории христианства (см. 1 Езд 10:6-44, Неем 13:1-3). Стремясь сохранить собственную чистоту, и евреи и христиане разными средствами боролись за однородность общины, за сохранение существующего *status quo*.

4. Кэмп называет «истребление инородного», запечатленное в данной традиции, по преимуществу священническим актом (Camp 2000, 343). На мой взгляд, это самый верный с богословской точки зрения подход к современному использованию этого материала. Нельзя отрицать, что любая община в момент опасности нуждается в дисциплине. Когда дисциплина основана прежде всего на тревоге, заставляющей поступиться исконными принципами общины, тогда место главных занимают вторичные по значимости принципы. Основной вопрос, поставленный рассматриваемыми книгами, — как сохранить дисциплину и границы, не утратив в процессе сохранения чего-то главного.

Негативное отношение к «чужим» очень устойчиво и может принимать самые разные формы. Существует множество философских обоснований критического отношения к «чужим».

Не много найдется идей, повлиявших на мыслителей этого века столь же сильно, как идея «иноного». Трудно представить вторую подобную тему, даже среди превосходящих ее по важности, которая вызывала бы столь широкое обсуждение и живой интерес, как эта. Трудно представить другую тему, столь остро отделяющую современный мир, возникший по сути в XIX веке и постоянно соотносящийся с ним, от его традиционных корней. Конечно, проблема «иноного» неоднократно поднималась в прежние времена и даже занимала важное место в этике и антропологии, в юридической науке и политической философии. Однако эта проблема никогда не проникала в философскую мысль столь глубоко, как сегодня. Сегодня она стала не просто объектом отдельной дисциплины, но одной из важнейших тем философского знания. Вопрос «инаковости» неотделим от основных вопросов, обсуждаемых современными мыслителями (Theunissen 1984, 1).

Понятие «иной» — не просто абстракция. Сегодня оно столь же прочно связано с жизнью, как и в персидский период. Вот что писал Джейкоб Ньюзнер об иудаизме:

Что можно сказать об отношении к инородцам? Евреи были вынуждены двинуться на Восток, в более терпимые страны, в Польшу, Литву, Белоруссию, Украину. Ислам там не имел влияния, а христиане веками были заняты тем, что убивали других христиан. Какая уж тут теория «иного»?! Какое отношение к общественному порядку!..

История иудаизма учит нас, когда и зачем в религии должна появляться теория «иного». Она появляется в то время, когда под влиянием политических перемен происходит смена базовых принципов социальной структуры, с которой имеет дело религиозная система. Эти перемены порождают вопросы, требующие неотложного решения. В случае иудаизма подобная перемена, политическая и религиозная, произошла в IV веке, когда христианство стало государственной религией Римской империи. В то время новая религия, долго не принимавшаяся всерьез, в лучшем случае считавшаяся неудобной, потребовала особого внимания, и, более того, формулирование системообразующих принципов новой веры стало своеобразным вызовом иудаизму, потребовав некоторого ответа. На протяжении долгого времени христиане говорили Израилю о том, что Иисус — Христос, что Мессия уже пришел, что иного спасения Израиля ждать бесполезно; о том, что христиане унаследовали ветхозаветные обещания, и именно их история стала исполнением предсказаний еврейских пророков; о том, что теперь христиане стали истинным Израилем, а прежнего Израиля больше нет. Политические перемены заставили народ Израиля, особенно живущий в земле Израиля («Палестине»), ответить христианству, поскольку за прошедшие три века этого ответа дано не было.

Их ответом стало не помещение христианства в рамки иудаизма, но реформа собственной теории иудаизма, собственных представлений о том, что такое Израиль и как он связан, через Тору, с Богом. В этой теории для христианства просто не осталось места. Еврейская религиозная система говорила о святости образа жизни, о мировоззрении, о социальной целостности, воплощением которой и был Израиль. Христианству же не давалось никакого объяснения. Нет его и сейчас (Neusner 1991, 108, 109-110, 111-112).

Каждая община, осознающая свою значимость, стремится либо вобрать в себя «чужих», либо полностью исключить их. В случае Ездры и Неемии речь шла об исключении, провозглашении «чужих», неевреев или «не совсем евреев», лишенными права наследия. В современном мире религиозного плюрализма проблема «чужих» заставила задуматься об отношении к другим религиям, учения которых отличаются от нашего. Кроме того, в последнее время понятие «иные» в традиционном капиталистическом обществе стало связываться с «геями и лесбиянками», считающимися угрозой для преобладающего общественного порядка жизни. Определение понятия «иной» не важно в случае Ездры и Неемии; речь может идти о поле, расе, классе, о чем бы то ни было, — словом, обо всем, что порождает беспокойство и угрожает однородности доминирующего населения. Конечно, в иудаизме существуют и другие точки зрения, однако в Книгах Ездры и Неемии появление этих принципов связано с монополией на интерпретацию, целям которой они и служат. Обращение к тексту заставляет нас облекать наши собственные представления о единстве в подобные термины и размышлять о том, как именно и какой ценой человеческие взаимоотношения приходят в подчинение суровым и неумолимым требованиям господствующей идеологии. Как говорил один рабби более позднего времени: «*Суббота* (религиозная практика) для *человека*»:

И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы; посему Сын Человеческий есть господин и субботы (Мк 2:27-28).

Однако когда речь заходит об угрозе, исходящей от «иностранцев», выясняется, что

«человек» создан для *субботы*;

браки созданы для *чистоты*;

все уязвимое, пусть даже и ценное, отвергается ради *единообразия*.

К моменту проведения реформы Тора уже была самостоятельным текстом, свитком, который читал Ездра (Неем 8:7-8). Однако на практике доминировало стремление к чистоте, а Бог Торы ожидал, когда люди обратят внимание на другие части этого свитка.

В конце мне хотелось бы обратиться к поразительной характеристике, данной Книге Ездры Джеймсом Нейгебореном. Он рассказывал, как, будучи подростком, проводил лето в молодежном лагере Винсоки вместе с серьезными, соблюдающими религиозные предписания иудеями. Сам же он, хотя и был евреем, не принадлежал к иешиве\*. Он ухаживал за некой девушкой, как это часто бывает в летних лагерях, и в тот момент, когда он уже собирался поцеловать ее, она отстранилась от него:

«Просто, — сказала она, — ты не достаточно религиозен для меня» (Neugeboren 1989, 458).

Нейгеборен, комментируя Книгу Ездры, писал:

Книга Ездры — не просто гимн восстановлению Храма, ярчайшему событию еврейской истории. Это рассказ о реакции евреев на испытания, на попытки помешать строительству Храма и восстановлению еврейской общины в Святой земле. Это повествование одержимо идеей чистоты и нечистоты.

Ответ Ездры понятен: еврейский народ не должен смешиваться с самаритянами; мы должны отделиться и остаться чистыми морально, религиозно, физически. Хотя, конечно, современные евреи могут попытаться найти оправдание для буквальности предписаний, запрещающих смешение с иноверцами, постараться истолковать их метафорически (мы должны отделяться лишь от нечестия и зла, творимого язычниками, равно как от нечистых и аморальных евреев), сами тексты все-таки остаются однозначными по смыслу. Если мы, евреи, хотим быть верными Завету с Богом, оставаясь Его избранным народом, нам нужно воздерживаться

Иешива — еврейское религиозное среднее учебное заведение. — *Прим. ред.*

даже от малейшего физического или морального единения с теми, кто отличается от нас, кто не избран Богом. Судя по тексту Книги Ездры, этот запрет относится не только к язычникам, но и к отступившим от своей веры евреям. Девушка, отвергнувшая меня в молодежном лагере, удостоилась бы похвалы и Ездры, и своих родителей (Neugeboren 1989, 460-461).

Размышления Нейгеборена ставят перед евреями вопрос, теперь звучащий особенно остро: в какой мере нужно быть евреем, чтобы оставаться евреем? Этот же вопрос стоит и перед христианами: в какой мере нужно быть христианином, чтобы оставаться христианином? Равно и перед белыми: насколько нужно быть белым? И перед мужчинами: насколько нужно быть мужчиной? И перед американцами: какая мера патриотизма будет достаточной? И перед кальвинистами: какая мера кальвинизма будет достаточной?, и т. д. и т. д. Для тех, кто испытывает кризис идентичности, ничто не будет достаточным... кроме полного единообразия. А по границам этого единообразия ожидают изгнанные, вместе с которыми находится Бог Торы, которая допускает и другие прочтения. Действительно, даже библейское послание допускает много *иных* прочтений, ограничивающих власть единообразия.

# ГЛАВА 27

## ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ КНИГИ ХРОНИК

Две Книги Хроник занимают последнее место в каноне еврейской Библии, поэтому богословские утверждения, собранные в них, представляют собой важную кульминацию всей ветхозаветной истории. По иронии судьбы, несмотря на столь намеренное и удачное расположение этих книг, христиане практически не изучают и не используют их. Без сомнения, подобное пренебрежение связано с общим слегка антисемитским отношением христиан к библейской литературе после пленного периода как к чему-то карикатурному, сугубо еврейскому и, следовательно, ненужному для христианина. Сейчас, благодаря нескольким серьезным читателям Библии, как евреям, так и христианам, происходит осторожная, но важная переоценка Книг Хроник, в ходе которой христиане обращают все больше внимания и на богословие, и на интерпретацию, запечатленные в их тексте.

Первая и Вторая книги Хроник прослеживают мировую историю и историю Израиля «от Адама» (1 Пар 1:1) до начала после пленного восстановления в 538 году до н. э. (2 Пар 36:22-23). В них дана удивительно широкая картина прошлого, свободно и образно переплетенного с исторической спецификой после пленного иудаизма. Именно его и хочет описать автор текста, и именно о нем он приносит свое свидетельство. Эти книги содержат адаптированные к персидскому периоду предания из еврейской истории. В персидский период, когда Иудея была всего лишь имперской провинцией, единственной сферой, где иудаизм мог сохранить свободу мысли, веры и действий, было богослужение.

Процесс создания этой расширенной и переработан\* ной версии еврейской истории был таким же, как процесс создания практически всех книг Священного Писания: на основании древних источников, при помощи богатого воображения создавались новые тексты, с последователь\* ным изложением богословских взглядов, отраженных в комментариях интерпретаторов. Этот процесс оставил след на всех произведениях, вошедших в Ветхий Завет. Только в данном случае этот процесс особенно интере\* сен, поскольку исходным материалом для него послужили в основном тексты, сохранившиеся в традиции до нашего времени. Можно сказать, мы имеем дело с *Писанием*, ис\* пользующим текст *Писания*. Так, например, пространный пересказ монархического периода в Книгах Хроник осно-ван преимущественно на «истории монархии», описанной в Книгах Царей.

Изучать элементы интерпретации в Книгах Хроник особенно интересно, поскольку, благодаря Книгам Царей, у нас существует возможность их проверки. Следует, однако, сразу предостеречь против того, чтобы называть Книги Царей «источником», а Книги Хроник — «интерпретацией». На протяжении многих лет среди ученых бытует мнение о том, что Книги Царей — более или менее надежный исторический источник, тогда как Книги Хроник — художественное произведение, совершенно недостоверное исторически. Вместе с тем, как уже было показано при анализе Книг Царей, «история монархии», описанная в них, тоже не может считаться «достоверной историей», поскольку при ближайшем рассмотрении также оказывается сознательной творческой интерпретацией истории. Книги Хроник, таким образом, оказываются интерпретацией исторических преданий, опирающейся на другую интерпретацию, весьма вольно обращающуюся с памятью о прошлом. То есть в плане «исторической достоверности» у Книг Царей нет никакого преимущества перед Книгами Хроник, поскольку обе «истории» на самом деле являются плодом усилий интерпретаторов, хотя и по-разному расставляющих акценты,



работающих, исходя каждый из своих собственных жизненных обстоятельств и убеждений.

В Книгах Хроник мы имеем дело с достаточно свободным, ничем не скованным изложением прошлого, настолько свободным, что Герберт Тарр однажды заметил:

Итак, это не история, это великая опера (Тагг 1989, 508).

Образ, выбранный Тарром, тем более уместен, что на протяжении большей части текста Израиль предстает в виде *хора*, поющего о собственном преодолении трудностей, встреченных на историческом пути. Без сомнения, такой способ изложения возник под влиянием храмового музыкального сословия слепого периода. Подобное обращение к прошлому позволяет установить связь между прошлым и настоящим, обеспечивающую легитимацию, достоверность и жизнеспособность современного иудаизма.

Параллельно тому, как прошлое обрело все большую святость в глазах последующих поколений, рос разрыв между окружавшей их сложной реальностью и реальностью, описанной в Библии. Этот разрыв, являясь неизбежным следствием исторического развития, подрывает стабильность обеих реальностей. Во-первых, для молодого поколения прежняя история перестает быть актуальной, равно как и нормы, господствовавшие в древности, больше не соответствуют современным потребностям и устремлениям. Во-вторых, современные институты, религиозные доктрины и ритуалы утратили корни, отошли от авторитетных источников, придающих им легитимность.

Книги Хроник — серьезная попытка преодолеть этот разрыв. Пересказывая историю формирования израильского государства, Хронист наделяет новым смыслом обе составляющие: прошлое излагается таким образом, что существовавшие когда-то государственные институты и религиозные принципы снова обретают актуальность, современность же заново обретает легитимирующую ее основу, соединяясь с первоисточником — периодом становления в истории народа.

Таким образом, Книги Хроник — всеохватное выражение вечного стремления к обновлению и оживлению религии Израиля. В них предпринята исключительно важная попытка подтвердить значительность современности без отрыва ее от источников прошлого. Фактически они укрепляют связь между прошлым и настоящим, заявляя о преемственности, существующей между ними в религии и истории Израиля (Japhet 1993, 49).

Книги Хроник отчетливо разделяются на четыре части. Первая, 1 Пар 1-9, поражает и удерживает внимание читателя за счет самой длинной из всех библейских генеалогий. Генеалогия — простой способ кратко изложить значительный отрезок истории. Это еще и способ показать глубинную связь настоящего с прошлым, превращающую настоящее в продолжение прошлого. Говоря о генеалогиях, следует обратить внимание на следующее.

1. В 1 Пар 1:1-24 история человечества возводится к Адаму. Эту же картину мы наблюдаем в Быт 5:1-2 и в Евангелии от Луки, где к Адаму возводится родословие Иисуса (Лк 3:23-37). Затем генеалогическое древо описывает потомков трех сыновей Ноя, равно как и Быт 10:1-32 и 11:10-26, и доходит до Авраама, с которого начинается история Израиля.

2. Примечательно, что автор генеалогии, описывающий историю общины, происходящей от Исаака, делает паузу, чтобы перечислить потомков Измаила, который тоже является неотъемлемой частью истории в целом (1 Пар 1:28-54). Этот факт особенно интересен, учитывая явно враждебное отношение к его потомкам, имевшее место в персидский период, например, отношение к Едому, описанное в Книге пророка Авдия (см. 1 Пар 1:43-54).

3. Неудивительно, что особое внимание уделяется роду Давида и Соломона, играющих основные роли в последующем повествовании (3:1-24).

4. Глава 6 полностью посвящена генеалогии «сынов Левин» (см. также 9:14-33). Это важно, поскольку позже левиты фигурируют в тексте как «храмовые певцы». Отдельно названы Корей (6:37) и Асаф (6:39), упомянутые также в Книге

Псалмов (Пс 41; 43-48; 49; 72-82). Как показали Герхард фон Рад и Джейкоб Майерз, «назидания» левитов представляют собой очень важный с богословской точки зрения материал в Книгах Хроник. Столь же важна и связь между Книгами Хроник и левитским интерпретаторским кругом.

5. В стихах 9:35-44 приведена генеалогия Саула, хотя, в принципе, эти книги почти ничего не говорят о царях Севера. Здесь и в 10-й главе Саул описан как «первый царь», подготавливающий место для Давида. Кроме того, неверность Саула служит контрастным фоном для последующего описания славы Давида. В книге лишь вкратце говорится о низложении Саула за «неверность» и о передаче царства Давиду (10:13). Таким образом, сжатая генеалогия подходит к правлению Давида, ставшего главным объектом всего исторического изложения.

Вторая часть 1 Пар — рассказ о Давиде, гл. 11-29, с кратким упоминанием в главе 10 переходной фигуры Саула. Очевидно, что в данном случае автор хроники рассказывает о правлении Давида несколько иначе, нежели это делает автор Первой и Второй книг Самуила. Он оставляет без внимания значительную часть старого повествования, так как хочет изобразить Давида и Соломона «без малейшего пятнышка» (Тагг 1989, 498). Для этого он полностью опускает борьбу между Давидом и Саулом, борьбу Давида за власть, равно как и его борьбу с собственными сыновьями. В этом варианте истории Давид вообще не воюет ни ради обретения трона, ни ради его удержания. Его правление изображается спокойным и безмятежным, а сам он — носителем вечных обетовании ГОСПОДА, данных его династии и общине. Особый интерес представляет «вечный обет», описанный в главе 17. Однако гораздо более важен рассказ о подготовке к строительству Храма в Иерусалиме. Именно Давиду доверено полностью подготовить все материалы, хотя непосредственное строительство отложено до правления его сына (гл. 22-26). В этих главах Давид занят планами по украшению будущего Храма, он назначает левитов и ааронидов храмовыми музыкантами и привратниками. Таким образом, практически

вся история Давида в этих книгах связана с установлением легитимного культа.

Особое внимание эта традиция уделяет связи Давида с Соломоном: Соломон должен будет построить Храм, для чего Давид приготовил все необходимое (28:2-29:30). Несмотря на то, что рассказ о Соломоне начинается только во Второй книге Хроник, упоминания о нем, позволяющие связать воедино отца и сына, — неотъемлемая часть последних глав первой книги. Кульминация рассказа о Давиде — стихи 29:10-22, описывающие щедрое приношение Давида ГОСПОДУ. Слова стиха 29:14 широко используются в молитве предложения при возношении святых даров во время литургии:

Но от Тебя все, и от руки Твоей полученное мы отдали Тебе.

Третья часть повествования, изложенного в Книгах Хроник, рассказывает о Соломоне, возводящем Храм (2 Пар 1-9). Рассказ о Соломоне подобен рассказу, содержащемуся в 3 Цар 3-11, где сюжет о постройке Храма обрамлен другими историями. Порядок материала в Первой книге Царей таков:

другие материалы	3 Цар 3-4
храмовый материал	3 Цар 5-8
другие материалы	3 Цар 9-11

То же самое мы видим и здесь:

другие материалы	2 Пар 1
храмовый материал	2 Пар 2:1-7:11
другие материалы	2 Пар 7:12-9:31

Таким образом, истории о строительстве Храма занимают в обоих повествованиях центральное место. В Книгах Хроник рассказу о Храме уделено больше внимания. Вероятно, это связано с той важной ролью, которую, по мнению автора текста, играет Храм в легитимации культа. Однако, в отли-

чие от Первой книги Царей (11:1-9), автор Книг Хроник не говорит о Соломоне ничего негативного.

Последняя часть повествования рассказывает о династии Давида, начиная от Ровоама, вступившего на престол в 962 году, до падения Иерусалима в 587 году до н. э. (2 Пар 10:1-36:23). Описание династии давидов здесь практически полностью совпадает с описаниями Первой и Второй книг Царей. Лишь изредка автор добавляет нечто новое. Самая примечательная особенность этого текста — практически полное пренебрежение историей царей Северного царства. Они упоминаются лишь тогда, когда они как-то вмешиваются в историю Южного царства. Это опущение столь же значительно, как и опущение цикла историй об Илие и Елисее. Елисей лишь кратко упомянут в связи с историей Иорама (21:12), равно как и Михей, сын Иемвлая, в 18:4-27. Однако общая канва сюжета остается прежней: как и в Книгах Царей, в Книгах Хроник разрушение Иудеи считается неизбежным следствием нарушения предписаний Торы, данной ГОСПОДОМ.

Безусловно, в случае Книг Хроник мы имеем дело с переписыванием истории Израиля. Прошное перекраивается и искажается на все лады так, чтобы соответствовать потребностям современной автору реальности. Собственно, эта традиция и не претендует на «историческую точность». Ученые Новового времени не понимали этого и тщетно искали в тексте «объективность». Возможно, читателям-христианам следует обратить внимание на гибкость и художественность, присущие еврейскому взгляду на прошлое (Yerushalmi 1982; Brueggemann 1991). «Написание истории» всегда было связано с поиском компромисса. Яркое тому свидетельство — четыре новозаветных истории о жизни Иисуса. Стоит поразмыслить о том, насколько ошибаются современные исследователи Писания, пытаясь отделить «цель» от «средств» (Stendahl 1962, 418-420). Автор Книг Хроник понимал все гораздо лучше. Мы вполне можем поучиться у него, представив свободу собственной фантазии.

Особого внимания заслуживают и последние стихи книги, 36:22-23, следующие за описанием падения Иерусалима (36:15-21). Они заменяют окончание девтерономической истории, стихи 25:27-30 Второй книги Царей (эти же стихи цитируются в конце Книги пророка Иеремии [52:31-34]). Подобная замена примечательна еще и тем, что текстологическая традиция пророчеств Иеремии играет значимую роль в завершении рассказа о судьбе Иерусалима во 2 Пар 35:25; 36:12, 21, 22. В этой книге нет загадочного упоминания о спасении Иехонии, упомянутого в 4 Цар 25:27-30, поскольку будущее для ее автора не связано с мессианской ролью царского рода потомков Давида. Для него Кир, царь персов, благоволивший к евреям, становится залогом их будущего. Кроме того, в Ис 45:1 Кир назван «помазанником» и, судя по всему, занимает в сознании евреев место, которое некогда занимал Давид. В тех условиях, в которых жил Израиль в период создания Книг Хроник, для того чтобы иметь хоть какую-то надежду на выживание, он был вынужден считаться с персидской властью.

Благодаря доброй воле Кира (получившего власть от ГОСПОДА) евреи обрели надежду на будущее и разрешение вернуться и восстановить свою страну. Восстановление стало решающим моментом в жизни переселенцев, от которых теперь зависело дальнейшее развитие иудаизма. В последних стихах книги сами персы признают приказ «Бога небесного», управляющего всеми народами, восстановить Иудею. Данные слова сближают это очень конкретное событие с «историей Адама», изложенной в начале книги. Мировая история, история человечества выливается в надежду евреев на будущее.

2 Пар 36:22 — это продолжение цитаты из Книги Иеремии:

ГОСПОДЬ возбудил дух царей Мидийских, потому что у Него есть намерение против Вавилона, чтобы истребить его, ибо это есть отмщение ГОСПОДА, отмщение за храм Его (Иер 51:11, см. также Ис 41:2-4, 25; 45:13).

Долгожданное восстановление Иерусалима теперь начато самим ГОСПОДОМ. Божественным посредником, однако, становится Кир, поэтому переселение осуществляется с разрешения и, вероятно, при финансовой поддержке Персии, действующей от имени ГОСПОДА. Судя по всему, предводители движения восстановления, Ездра и Неемия, всегда помнили о своей собственной «связи с Персией», поэтому восстановление было не только актом проявления *еврейского религиозного самосознания*, но и актом *сознательного примирения* с империей. Иначе восстановление вообще было бы невозможно.

Христиане могут придавать особое значение последним стихам 2 Пар, являющимся в то же время последними стихами последней книги заключительного раздела Библии и, следовательно, последними стихами еврейской Библии в целом. Авторам этого текста пришлось «пережить множество лишений и избежать многих ловушек» — лишений плена и ловушек, расставленных персидскими властями. Однако кульминация Книг Хроник и, следовательно, Библии в целом — это выражение непреклонной веры. Прежние обетования все еще остаются в силе, еврейство по-прежнему остается ключом к мировой истории и ее кульминацией. Таким образом, в своей нынешней форме библейский текст дает ответ перед лицом требований и притязаний, выражаемых персидскими правителями. Евреи могут страдать, но их нельзя победить, поскольку ГОСПОДЬ даже действия империи может направить на благо иудаизма. Тарр отмечает удивительное умение евреев приспосабливаться к любой имперской реальности:

Итак, за разрушительным вторжением вавилонян, разрушением Храма и пленением евреев последовало поразительное действие, чудо, сотворенное самими евреями. Они стали единственным народом Древнего мира, лишенным и своей страны, и своей религии, но сохранившим и религию, и социальную идентичность, живя в плену. Обычно переселенные народы ассимилировались. Именно это произошло с «десятью потерянными коленами Израиля»... Затем пос-

ледовало другое чудо: по приказу царя Кира значительное число евреев, расставшись с благополучной жизнью в Вавилоне, возвратились и отстроили Второй Храм (примерно в 516 году до н. э.) (Тагг 1989, 510).

Трудно переоценить значение происходивших тогда событий:

Как этому народу удастся выводить из себя философов истории, подобных Арнольду Тойнби? Дело в том, что евреи, живущие в соответствии с Законом, всегда нарушали законы систематической философии истории. Ни одна из существующих теорий не дает удовлетворительного ответа на вопрос о том, почему народ евреев все еще продолжает существовать. Непостижимая тайна!

Греки создали искусство трагедии, евреи пережили ее — и выжили. Древние народы во время мистерий поклонялись умирающим и воскресающим богам, народ Израиля, предавший анафеме подобные верования, пережил и это тоже. Евреи должны были умереть бесчисленное количество раз, исчезнуть. Все прочие древние цивилизации исчезли, и только евреи упорно продолжают сопротивляться, снова и снова возвращаясь к жизни. И не только к жизни: к созиданию, служа закваской для других народов, внося громадный вклад в развитие человечества на протяжении всех эпох. (Задумайтесь только, насколько больше они могли бы дать, имея они возможность жить в мире!)

Неудивительно, что евреи пугают. Раздражающе, нагло, вызывающе, злоратно, непостижимо они отказывались покоряться смерти и даже временному притеснению. Не это ли стало основной причиной антисемитизма? Вы подчинили, ограбили, оклеветали, изнасиловали, изувечили, замучили, распяли и сожгли этот народ, — что еще можно было сделать, кроме как уничтожить его раз и навсегда? Или, может быть, что еще сложнее, понять, наконец, особую связь этого народа с Божеством?

Может быть, все-таки еврейская Библия права, и Бог, хранящий народ Израиля, действительно живет и действует на протяжении тысячелетий, исполняя свою часть Завета, как Он когда-то и обещал? (Тагг 1989, 510-511).



Нетрудно понять, почему слова о надежде и открывающейся возможности, запечатленные в этих двух стихах, настолько важны для евреев. Более того, нетрудно понять, как эти слова вошли в современную жизнь, став рациональной основой для современного Государства Израиль. Это совершенно особое государство, способное помнить и, — с другой стороны, — пытающееся забыть то, о чем тоже следует помнить. Как бы то ни было, заключительные слова еврейской Библии (2 Пар 36:22-23) прямо противоположны последним стихам христианского Ветхого Завета (Мал 4:5-6). Оба обещания относятся к будущему, но это будущее видится совершенно по-разному. Важно уважать эту разницу, относиться к ней серьезно: иудаизм сосредотачивается на *земле обетованной и Торе*, христианство — на Мессии, грядущем и к язычникам и к Израилю:

Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко,  
по слову Твоему, с миром, ибо  
видели очи мои спасение Твое,  
которое Ты уготовал пред лицом всех народов,  
свет к просвещению язычников  
и славу народа Твоего Израиля.  
(Лк 2:29-32)

Эта различие очень важно, и не следует пытаться смягчить его. Однако то, что находится вне этого различия, евреи и христиане должны стремиться прочитывать вместе, насколько это возможно (Vbueggemann 2003). И Мал 4:5-6, и 2 Пар 36:22-23 — предсказания, благодаря которым становится ясно, что Бог может сотворить для народа книги чудо, которое мы не в состоянии даже представить (см. 1 Ин 3:2). Нам остается только продолжать читать текст, задумываясь об отличиях, уважая их и ценя общее будущее во всех его проявлениях, уготованное Богом, в руках которого указанное будущее и находится.

# ГЛАВА 28

## ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ ПО ПИСАНИЯМ

**П**роанализировав третью часть канона еврейской Библии во всем ее многообразии, мы можем вспомнить тезис Донна Моргана о том, что она представляет собой своего рода «диалог» с двумя первыми частями, Торой и Пророками, имевший место в контексте слепого иудаизма (Morgan 1990). На самом деле вопрос о том, до какой степени контекст должен влиять на интерпретацию данных текстов, остается спорным. С уверенностью можно говорить лишь о следующем: (а) иудаизм в ту эпоху занимал маргинальное положение в условиях иной господствующей культуры; (б) контекст, в котором появились книги раздела «Писания», существенно обогатил творческую мысль евреев. Для того чтобы понять суть раздела «Писания», очень важно помнить об этих факторах. Столь широкий набор текстов отражает богатое разнообразие жизни и веры, не только допускавшееся в иудаизме слепого периода, но и ставшее необходимостью. В то время в иудаизме, хорошо это или плохо, не существовало целого ряда институтов, таких, например, как монархия. Не обладал абсолютной властью над общиной и Храм. Следовательно, книги раздела «Писания», появившиеся в это время, отражают многочисленные попытки правдиво описать и придать определенный смысл жизни общины, причем все они равны по своей значимости и ни один из голосов так и не стал доминирующим, заглушив остальные. Подобный плюрализм — очень важная характеристика третьей части канона, особенно для современных христианских интерпретаций, когда самые разные обстоятельства толкают

Церковь к единению в стремлении преодолеть сбивающее с толку разнообразие. (Пятикнижие тоже вобрало в себя несколько разных тенденций, присущих разным «источникам»; разнообразие характерно и для пророческих книг: Книги Исайи, Иеремии и Иезекииля представляют собой не просто разные, но, возможно, соперничавшие друг с другом интерпретаторские традиции.)

Из-за столь богатого литературного разнообразия, отражающего различные настроения внутри общины и разные интерпретаторские традиции, очень трудно сделать общие выводы по третьей части канона. Тем не менее я рискну выделить три особенности, которые, на мой взгляд, характерны в той или иной мере для всех книг раздела «Писания».

1. Джек Майлз в своем любопытном «биографическом» описании Бога Ветхого Завета обратил внимание на относительную «пассивность Бога» в последних библейских книгах по сравнению с ранними книгами (Miles 1995). По его мнению, после драматической развязки Книги Иова Бог вмешивается в земные дела гораздо меньше. Затем Майлз очень загадочно характеризует Бога:

Во всех этих книгах Израиль сам заботится о собственной жизни. Элохим и Яхве все еще почитаемы, но их дом перемещается на небеса. От них почти не ожидают участия в земных делах. Закон Саваофа кодифицируется и переписывается, но гарантом его исполнения становится именно человек. Ежегодно воспроизводится религиозное действо, основанное на эпической истории отношений Израиля с его богами (Miles 1995, 401).

Говоря об «Элохимах», «Яхве» и «Саваофе», Майлз имеет в виду всех «богов», удалившихся с арены человеческой жизни. По его мнению, в Песне Песней «мирской дух делает маргинальным не только Израиль, но и самого Бога» (там же, 405). Книга же Руфь подтверждает и укрепляет это «новое веяние»:

Таким образом, порой гнетущее молчание Господа Бога скрыто за все растущим шумом и гамом человеческой жизни. Бог молчит в Книге Плач Иеремии, Книгах Екклесиаста, Есфирь и в Книге Даниила. К счастью, он продолжает *всего лишь* молчать и в Книге Притчей Соломоновых, Песне Песней и в Книге Руфь. Его молчание не приобретает никакого нового импульса и не становится оглушительным. Он совершенно беззвучен. Взаимоотношения Бога с человеком уже никогда не достигнут накала, описанного в последних главах Книги Иова (Miles 1995, 405-406).

Майлз, к его чести, не позволяет собственным представлениям о Боге влиять на восприятие текста. Он признает, что в Книгах Ездры, Неемии и Хроник

внезапно, словно лишенная способности двигаться, пришвартованная к берегу лодка, покачивающаяся вперед-назад на поднимающихся волнах, мы снова оказывается захваченными историческим повествованием. Господь Бог снова занимает почетное место, хотя теперь Он скорее побуждает к действию, нежели действует сам. Его «возвышенные помышления», воспетые в псалмах, напоминающие о Его связи с физическим миром, теперь объективируются, присваиваются каждому члену общины. Эти помышления облекаются в форму письменного закона, о соблюдении которого все приносят клятву и под которым некоторые записывают свои имена. Ближайшие соседи относятся к Израилю враждебно, но и они признают, что нет бога, кроме Господа Бога Израиля. Так же поступает и царь Персии. Неемия ездит туда и обратно, постоянно находясь между Иерусалимом и Сузами, столицей Персии. На смену сынам Израиля в земле обетованной пришло мировое еврейство (Miles 1995, 406).

Майлз шуточно называет Неемию «первым днем в спокойной жизни Бога»:

Несмотря на то, что Неемия — мужчина, он обладает всеми качествами Премудрости, появившейся на заре творения. В его самосознании чего-то недостает. Он более склонен сначала действовать, а потом размышлять о содеянном (если

вообще размышлять). Он склонен обращать внимание на грех только после того, как тот совершен. Он становится воином лишь вынужденно. Во всех своих действиях он всего лишь возвращается к тому, чем его Создатель был во времена великих войн. Неемия не божество. Он не сын Бога. Но он — совершенное отражение, подобие, псевдовоплощение юного Яхве Элохима (Miles 1995, 406).

Вовсе не обязательно одобрять художественный способ выражения Майлза, чтобы сделать важные выводы из его наблюдений. Действительно, в книгах третьей части канона отношение Израиля к Богу, считавшемуся центром исторической активности, сильно изменилось. Судя по всему, как отметил Джейкоб Ньюзнер в своей работе по истории иудаизма периода Второго Храма, по мере смещения иудаизма из центра политической жизни на периферию Бог Израиля проделал тот же путь (Neusner 1973). Книги Писаний, в отличие от Торы и Пророков, гораздо больше склонны к *рефлексии*, нежели к рассказу о *непосредственной божественной активности*, к описанию *удаленности*, в противоположность *непосредственному вмешательству* ГОСПОДА, как это последнее многократно описывается в более ранних текстах. Подобное дистанцирование было характерно для иудаизма, занимавшего в то время маргинальное положение. То же самое можно отметить и в отношении христианства, попавшего в условия, когда непосредственное вмешательство часто принимает форму благочестивого предрассудка:

Мне не нужно ни видений, ни пророческих озарений, ни внезапно приподнятой завесы, ни ангелов, ни разверзшихся небес, лишь избавь от замутненности мою душу (Croly 1982, 482).

Конечно, подобные настроения не характерны для Книги Даниила, поскольку ее автор переживал видения и, возможно, пророческие озарения. Но это лишь еще одно напоминание нам о сложности и разнообразии текстов, не признаю-

щих упрощения. В одном Майлз, безусловно, прав: в поздних книгах еврейского канона наивность древних еврейских преданий не получает особой поддержки.

2. Все это позволяет Майлзу заключить: «Наконец-то евреи начинают сами заботиться о собственной жизни» (Miles 1995, 401). Не имея возможности положиться на «прямое вмешательство» ГОСПОДА, как это делали их прославленные предки, евреи были вынуждены сосредоточиться на человеческой истории, на выборе и ответственности людей, наделенных верой, отвагой и свободой. Если текст Писаний говорит о размышлении и поиске, если Бог Писаний вдохновляет, но не действует, то люди вынуждены действовать сами, на свой страх и риск. Лучший пример человека деятельного, образец еврейской общественной активности, вне всяких сомнений, — Есфирь. О ней Ричард Хоуард пишет:

Я узнал, что именно люди, а не ГОСПОДЬ, спасали евреев. Поэтому и удовольствие от чтения Книги Есфирь — это было удовольствие узнать о том, что существует сила, не зависящая от политики, вроде силы, описанной в литературе премудрости, хотя некоторые и могут считать ее литературой глупости. Эта сила простым и чудесным образом выставляет на передний план и являет взору личность — бедное, незащищенное и все же, как оказывается в конце концов, непобедимое человеческое тело... Эта история намного проще, древнее, примитивнее. Это не просто история о храброй женщине, спасшей еврейский народ. Она напоминает, откуда-то из глубины бессознательного, о неоспоримой силе человеческого тела, которую невозможно спрятать за художественным описанием (Howard 1989, 416-417).

Есфирь, конечно, идет на крайнюю степень риска. Но за Книгой Есфирь следует Книга Даниила, в которой, напротив, евреям напоминают о тщетности «какой-либо человеческой помощи» (Дан 11:34).

Начиная с Книги Даниила история становится по преимуществу человеческой историей. Как показал Герхард

фон Рад, предания об активной роли человека в истории появляются у Израиля очень рано (von Rad 1966, 166-204). Но теперь, по мере того как ГОСПОДЬ становится еще более далеким и таинственным, сфера человеческой ответственности и возможностей значительно расширяется. Более того, беспокойный Иов превращается в провозвестника появления еврея нового типа. Подчеркивание роли человека в персидский период — решающий момент в описании тех событий, когда все зависит от Кира и ему подобных (см. Ис 44:28; 45:1, Дан 1:21; 6:28; 10:1; многократно в Книге Ездры; 2 Пар 36:22-23; преемники Кира упомянуты в Книгах Аггея, Захарии, Даниила и Ездры). Конечно, можно заметить, что уже во времена Моисея, вместо постоянного «Я, Я, Я», в Ис 3:10 Бог говорит: «Я пошлю *тебя* к фараону» (курсив мой. — В. Б.). Если обратиться к Новому Завету, то можно обнаружить, что Иисус из Назарета, «подлинно человек», безусловно, наделенный качествами, присущими «подлинно Богу», называется «воплотившимся словом». Таким образом, значимость человеческой воли не является исключительной характеристикой книг, входящих в третий раздел еврейской Библии, однако, поскольку Бог находится в тени, выражается в них наиболее ярко. Третья часть канона — очень важное свидетельство о пути, идя по которому верующие евреи, равно как и многие после них, становятся основными действующими лицами собственной истории.

3. Наконец, мне хотелось бы показать, почему Пс 1 может считаться введением не только к Книге Псалмов, но и ко всей третьей части канона. При этом, учитывая разнообразие входящих в эту часть книг, следует помнить, что любое подобное предположение всегда остается лишь предположением. В Пс 1 ясно и недвусмысленно говорится о преимуществе изучения Торы и следования ей как единственному источнику жизни и благополучия. В этом псалме противопоставлены праведник, следующий предписаниям Торы и поэтому преуспевающий, и грешник, пренебрегающий Торой, который будет за это «разметан ветром» в день суда. Главная идея этого псалма, берущая корни в девтеро-

номической богословской традиции, заключается в том, что послушание Торе порождает свою особую «сферу влияния» (Koch 1983, 79). В качестве некой отправной точки я хотел бы обратиться к тезису Герхарда фон Рада о том, что Второзаконие и связанная с ним интерпретаторская традиция восходят к учению левитов, чья традиция Торы противопоставлена более элитарному учению ааронидов (von Rad 1953).

Влияние девтеронимическо-левитского учения Торы легко прослеживается в литературе после пленного периода, вершиной которой по праву считается Книга Ездры, «учителя закона Бога небесного» (1 Езд 7:12, Неем 8:7-8). Основным принцип после пленного иудаизма можно сформулировать следующим образом: верность учению Торы как основа преуспевания, зависящего от Бога небесного.

Бесспорно, именно эта идея послужила основой для создания окончательной версии Книги Псалмов (Miles 2000, 318-336). Более того, те же мотивы пронизывают Книгу Притчей и Книгу Иова, хотя в Книге Притчей речь скорее идет о премудрости, нежели о Торе. Однако, как показал Вайнфельд, Тора и премудрость не так уж сильно отличаются друг от друга: и та и другая основывают свое понимание реальности на принципе «поступок-следствие» (см. Втор 4:7-8) (Weinfeld 1972). Более того, Книга Иова пытается бороться с подобными идеями, критикуя учение Торы и литературы премудрости.

Заканчивая анализ раздела «Писания», можно предположить, что девтеронимическо-левитские представления Пс 1 действительно сильно повлияли на входящие в этот раздел книги. Книга Даниила, без сомнения, сильно отличается по структуре от 1 Пс, Книги Притчей и Книги Иова. Однако можно выделить три объединяющие их черты.

(а) В Дан 1 Даниил изображается евреем, полностью соблюдающим предписания Торы, отказывающимся нарушить хотя бы одно из правил, касающихся ритуальной чистоты.

(б) В Дан 4:27 Даниил наставляет вавилонского царя в терминах пророческой традиции Завета.



(в) Самым важным оказывается тот факт, что в молитве Даниила (гл. 9) Тора называется центром веры и надежды Израиля:

А у ГОСПОДА Бога нашего милосердие и прощение, ибо мы возмутились против Него и не слушали гласа ГОСПОДА Бога нашего, чтобы поступать по законам Его, которые Он дал нам через рабов Своих, пророков. И весь Израиль преступил закон Твой и отвратился, чтобы не слушать гласа Твоего; и за то излились на нас проклятие и клятва, которые написаны в законе Моисея, раба Божия: ибо мы согрешили пред Ним. И Он исполнил слова Свои, которые изрек на нас и на судей наших, судивших нас, наведя на нас великое бедствие, какого не бывало под небесами и какое совершилось над Иерусалимом. Как написано в законе Моисея, так все это бедствие постигло нас; но мы не умоляли ГОСПОДА Бога нашего, чтобы нам обратиться от беззаконий наших и уразуметь истину Твою (Дан 9:9-13).

Тору нельзя назвать объектом основного внимания в Книге Даниила, хотя, безусловно, размышления о ней лежат в основе данной литературы.

В традиции Книг Ездры, Неемии и Хроник верность Торе считается необходимым условием для жизненного благополучия. Герхард фон Рад выделил несколько групп наставлений, оформленных как комментарии на древние тексты, призывающие к послушанию, прежде всего — к послушанию Торе (von Rad 1966, 267-280). Показательно, что почти все эти поучения вкладываются в уста левитов.

Следовательно, я хотел бы высказать предположение, что основное внимание Ездры-книжника и основная линия интерпретации в Книгах Хроник тесно связаны с девтерономическо-левитским учением Пс 1 (von Rad 1962, 347-354). Более того, автор 2 Пар делает кульминацией своего произведения, так же как до него Девтеронимист, восхваление Иосии, ставшего воплощением верности Торе и идеально соответствующего описанию Пс 1:

Когда вынимали они серебро, принесенное в дом ГОСПОДЕНЬ, тогда Хелкия священник нашел книгу закона ГОСПОДНЯ, [данную] рукою Моисея. И начал Хелкия, и сказал Шафану писцу: книгу закона нашел я в доме ГОСПОДНЕМ. И подал Хелкия ту книгу Шафану... Когда услышал царь слова закона, то разодрал одежды свои... Прочие деяния Иосии и добродетели его, согласные с предписанным в законе ГОСПОДНЕМ, и деяния его, первые и последние, описаны в книге царей Израильских и Иудейских (2 Пар 34:14-15, 19; 35:26-27).

Переход от заключительных ремарок о царе Иосии (2 Пар 35:26-27) и описания разрушения Иерусалима (36:15-21) к обещанию, записанному во 2 Пар 36:22-23 оставлен без каких бы то ни было комментариев, так же как и параллельный ему переход в 4 Цар 25:1-21. Тем не менее очевидно, что эта традиция мыслит именно в категориях Торы, считая ее дверью в будущее, так что учение Ездры, следующее за обетованием 2 Пар 36:22-23, звучит вполне предсказуемо, хотя в целом эти книги принадлежат к двум разным традициям. Таким образом, по моему мнению, раздел «Писания» обрамляют Книга Псалмов, Книга Притчей и Книга Иова в начале, и Книги Даниила, Ездры и Хроник — в конце. Все они фокусируются на *Торе как ключе к будущему*.

Я не хочу приписывать такого внимания к Торе пяти свиткам Мегиллот. Тем не менее, если слово «Тора» понимается не как «Закон», даже не как «заповеди», а как «всестороннее наставление», то даже пять свитков превращаются в текст, благодаря которому маргинальная община может осознать себя как народ ГОСПОДА.

Итак, благодаря своей сосредоточенности на Торе книги третьей части канона призваны сформировать и поддерживать существование общины с весьма определенной идентичностью. Этические идеи и образы, пронизывающие эти тексты, порой противоречат общепринятым, из-за чего община, постоянно противодействующая давлению господствующей культуры, иногда выглядит неловко в глазах остального мира (Neusner 1987). В той мере, в какой Цер-

ковь на Западе, будучи отделенной от государства, должна заботиться о противопоставлении себя миру воинствующего потребительства, эти тексты *mutatis mutandis*\* могут снова оказаться ей полезными для утверждения в мире собственной индивидуальности и обычаев, как это было раньше, во времена библейского иудаизма.

\* «Внося необходимые изменения, с соответствующими изменениями» (лат.) —  
*Прим. ред.*

# ГЛАВА 29

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

**А**нализ библейских текстов, произведенный в предшествующих главах, показал сложность процесса, в результате которого Библия обрела форму и содержание, запечатленные в ее «окончательной версии». До сих пор многие составляющие этого процесса ускользают от нашего внимания. Его сложность связана, прежде всего, с огромным множеством людей, определявших развитие веры, как в Древнем Израиле, так и в период формирования иудаизма в его современном виде. Более того, эти люди действовали в очень разных исторических обстоятельствах, отвечая на различные вопросы веры со многих позиций и придерживаясь разнообразных точек зрения. Результатом этого сложного процесса неизбежно становится текст, которому недостает последовательности. Более того, некоторые грани этого текста кажутся чрезвычайно проблематичными, способными задеть чувства современного читателя. Этот текст, со всей его странностью в значительной своей части, был оставлен без каких-либо ревизий, которые, на наш современный взгляд, могли бы «решить» проблемы, не поддающиеся какому-либо удовлетворительному объяснению.

Процесс формирования библейского текста для нас остается во многом неясным. В значительной мере это связано с тем, что люди, занятые в этом процессе, не стремились к объяснению собственной работы над текстом, но предпочитали полностью отдаваться самой этой работе. Или же они не стремились оставаться в тени, но просто не придавали значения столь ценимому в современном мире индивидуальному «авторству», считая себя частями единого

коллектива, занятого составлением священного текста для всей общины.

Однако в качестве предположения можно было бы назвать еще одну, богословскую, причину, объясняющую, почему процесс формирования библейского текста протекал скрыто. Все библейские книги так или иначе связаны с ГОСПОДОМ, Создателем неба и земли, Богом Израиля. Однако в восприятии Церкви, в тексте Писания не просто раскрывается сущность ГОСПОДА; мы верим, хотя и не можем выразить это словами адекватно, что ГОСПОДЬ непосредственно участвовал в создании библейского текста. Таким образом, скрытность процесса создания текста соответствует природе самого ГОСПОДА, сокрытого ли, явленного ли, но всегда независимого, никогда не соответствующего нашим объяснениям Писания или нашим ожиданиям, предъявляемым к священному тексту. Вот почему скрытность канонического процесса определяется не только коллективным трудом множества верующих евреев, но и характером самого Бога, не поддающимся никакому простому описанию. О непостижимости Бога в религии Израиля Сэм Балентайн писал:

Она не является отражением неспособности человека понять или даже ощутить присутствие Бога в мире. Да, она проявляется в этом, но она этим не ограничивается. Дело скорее в том, что таково неотъемлемое свойство природы Бога: ее нельзя описать в богословских терминах, разработанных людьми и поэтому ошибочных и ограниченных. Бог сокрыт и явлен, далек и близок одновременно. Понимая это, можно понять и ветхозаветное свидетельство об отсутствии и присутствии Бога: «истинно Ты — Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель» (Ис 45:15) (Balentine, 1983, 175-176).

Для того чтобы научиться «доверять и подчиняться» Богу, явленному в Библии, нужно признать Его необъяснимую сокровенность.

1. Будет правильным сказать, что в процессе интерпретации текста в христианской традиции основное внимание

всегда уделялось *историческим вопросам*. Это касается как *истории того, о чем рассказано в Библии* (было ли это на самом деле?), так и, что гораздо важнее, *истории самого библейского текста*. Интерес к историческим вопросам того и другого рода порожден интеллектуальной средой, сформировавшейся под влиянием идей европейского Просвещения. Это было движение интеллектуалов, противостоявших традиционному абсолютизму церковного учения, основанного на определенной трактовке текста Писания. «История» стала альтернативой библейско-доктринальному абсолютизму и, казалось, разрушала подобный подход к Писанию (делая его текст относительным).

(а) Сомнения относительно *историчности описанных в тексте событий* стали следствием господствовавшего в век Просвещения нежелания принимать «исторические сообщения» Библии на веру. Более того, подобное мнение заставило внимательных исследователей Библии с подозрением отнестись к рассуждениям об «исторической достоверности» библейского текста (Dever 2001; Finkelstein, Silberman 2001).

(б) Исследователи *истории текстуальной традиции* стараются поместить каждый текст в определенный исторический контекст. По их мнению, текст можно объяснить и понять именно в связи с породившим его контекстом. Из подобной посылки неизбежно следует, что в отрыве от контекста текст теряет значительную часть своей авторитетности.

Пристальное внимание, с которым Церковь на Западе относилась к историческим вопросам, связанным как с историчностью событий, так и с историей текста, привело к важным и поучительным результатам. В результате исследований, проведенных учеными моего поколения, сформировалось более или менее общепринятое критическое отношение к Библии, основывающееся на понимании того, насколько глубоко Писание связано со своим культурным окружением. Кроме того, стало ясно, что формирование библейского текста неотделимо от жизни Израиля и что неправильно относиться к Библии как к абсолютно автори-

тетному тексту вне зависимости от ее историко-культурного контекста.

Однако в последние годы подобное увлечение историческими исследованиями неоднократно подвергалось жесткой критике, поскольку многие вопросы, задаваемые комментаторами по поводу историчности, отнюдь не невинны, но несут свою смысловую нагрузку как теистического, так и скептического характера. В современных исследованиях «исторические методы» сочетаются (либо в противопоставлении, либо в дополнении, в зависимости от установок) с другими методами, не касающимися вопросов историчности. Наиболее известен из них метод *риторического анализа*, основное внимание которого сосредоточено на художественных достоинствах текста. Другой, не менее популярный метод был разработан в рамках *социальных дисциплин*, прежде всего *социологии*. Его основная цель — понять и объяснить текст с точки зрения социальных факторов, повлиявших на формирование текста (Brueggeman 1997, 61-89; Tribble 1994; R. Wilson 1984). Изучение этих методов очень важно, но в задачи моего труда это не входило.

2. В современных ветхозаветных исследованиях основным «средством» против «исторического критицизма» считается сосредоточение на анализе канона, нормативного перечня книг и нормативного учения, заключенного в этих книгах. О художественных и динамических гранях канона писали Рональд Клементе и Джеймс Сандерс (J. Sanders 1972; 1976). Тем не менее, основные «исследования канона» были проведены Бревардом Чайлдсом. В ряде работ он выработал подход к изучению Ветхого Завета, в ходе которого стремился вынести за скобки традиционные исторические вопросы и сосредоточиться на каноническом (нормативном) учении библейского текста, уподобленного Чайлдсом в одной из его последних работ *правилу веры*, появившемуся в ранние века церковного богословия (Childs 1993).

Любой читатель работ Чайлдса заметит, насколько сильно его аргументы повлияли на мои рассуждения, изложенные в этой книге. Однако есть несколько вопросов, по которым

наши мнения расходятся: (а) в отличие от Чайлдса, изымающего из текста некоторые не соответствующие канону элементы, я не считаю «процесс создания канона» полностью достигшим своей цели. По моему мнению, заметная часть материала, обычно выпадающая из поля зрения христианских интерпретаторов, надежно засвидетельствована в тексте и ее нельзя просто оставить без внимания, руководствуясь лишь авторитетом канона; (б) я не верю, что даже в самых канонических своих элементах текст мог легко стать церковным *правилом веры*. С моей точки зрения, процесс создания канона был, действительно, достаточно целенаправленным, но не однозначным, как считает Чайлдс. Равно и итог его не был столь редукционистским по отношению к «церковным истинам», как настаивает Чайлдс (см. Olson 1998). На мой взгляд, совершенно прав Сандерс, говорящий лишь о «канонизирующей тенденции», не подавлявшей смыслы, присущие текстам издревле, но ненавязчиво влиявшей на формировавшуюся текстовую традицию. Вопрос о полноте и завершенности процесса создания канона невозможно исчерпать. Думается, что все стороны, участвующие в его обсуждении, опираются больше на интерпретацию текста, нежели на сам текст. Я лично склонен считать Ветхий Завет «каноническим» текстом в самом широком смысле этого слова, и многозначность его является важнейшей составляющей каноничности. Разумеется, имеет большое значение, считает ли кто-то, что подобное текстуальное разнообразие подрывает «основу истины», или же видит в этом часть истины, то есть отказ от любой замкнутости, которая слишком часто связана с риском идолопоклонничества.

Обсуждение подобных вопросов очень важно и актуально. В другой своей работе я уделил особое внимание четырем аспектам формирования Библии и анализу прочтений, не укладывающихся в позитивистские рамки, будь то исторический или богословский позитивизм (Brueggemann, Placher, Blount 2002, 5-31).

3. Процесс создания текста Ветхого Завета представлял собой непрерывную и смелую *интерпретацию*, которая ни-



когда не сводилась к простому описанию событий. Скорее это был творческий процесс, нацеленный на выделение смыслов, отчасти *обнаруживаемых* в нюансах древних текстов, но по большей части *создаваемых* путем перехода от прежнего значения к новому. Так, например, очевидно, что возникновение нескольких пластов традиции в Пятикнижии (выделенных в рамках документальной гипотезы) явилось процессом, в ходе которого создатели текста перерабатывали прежнюю традицию в соответствии с видением и потребностями собственной общины, жившей в совершенно разных исторических обстоятельствах. При внимательном прочтении текста становится ясно, что динамичность канонического текста связана именно с привнесением нового смысла, впоследствии признаваемого достоверным и нормативным, в старые тексты.

Вместе с тем оформление окончательной версии текста не стало одновременно окончанием процесса интерпретации. Напротив, и Церковь и синагога продолжают работать с текстом, адаптируя его к меняющимся жизненным условиям. Между интерпретацией, ведущей к созданию канона, и интерпретацией канонического текста есть огромная разница. Однако, продолжая комментировать библейский текст, современная Церковь становится участницей процесса, начатого много лет назад создателями Библии. Более того, можно, сказать, что каждое новое прочтение Библии порождает новую его интерпретацию. Развитие комментаторской традиции в иудаизме привело к возникновению «устной Торы» (Neusner 1998); в христианстве же старое схоластическое учение о «полноте смысла» текста (R. Brown 1955) проявилось в том, что впоследствии было названо «новой герменевтикой» (Robinson, Cobb 1964). «Еще очень много божественного света сокрыто в этих словах» — именно эта фраза, произнесенная много лет назад Джоном Робинсоном и получившая широкую известность, лучше всего характеризует все названные традиции комментирования, отыскивающие в тексте новые значения. Интерпретирование подразумевает не просто повторение прежних значений,

какими бы важными они ни были, но и внимательность к новым смыслам, появляющимся в ходе пристального и детального изучения текстов.

4. Сложные и скрытые процессы, приведшие к появлению Ветхого Завета, свидетельствуют о том, что ни формирование окончательной версии текста, ни его последующая интерпретация не были результатом беспристрастного и холодного, опирающегося исключительно на факты, отношения к тексту. Ни к одному из библейских текстов нельзя относиться как к отчету или описанию. Это всегда комментарий, нарочито подчеркивающий определенные детали, накладывающий *воображаемое* на «реальное». Обычно мы считаем воображение источником «образов», не вписывающихся в рамки принятых в обществе норм.

Кант предложил на удивление простое определение: «*Воображение* есть способность представлять предмет *без его присутствия в созерцании*». Воображение позволяет представить то, чего нет; оно дает возможность представить предмет, который нельзя ощутить непосредственно. Отправная точка концептуальной структуры *воображаемого* в обычном употреблении — определение Канта, если только не воспринимать подчеркнутое им слово «представление» очень буквально. То есть воображение дает доступ к тому, чего мы не можем достичь никак иначе. Однако остается открытым вопрос о том, действительно ли *представление* — лучший способ описать функцию воображения (Green 1989, 62).

Мы встречаем самые разные примеры участия воображения при обращении к историческим данным. На самом элементарном уровне, например, утверждение о том, что ГОСПОДЬ «участвует» в происходящем (например, в исходе из Египта), является очевидным примером обращения от реального к воображаемому: инициирование событий приписывается ГОСПОДУ, а не кому-то из людей, равно как не идет речи и об отсутствии инициатора. На следующем этапе бесконечный процесс развития традиции, в ходе которого один и тот же сюжет пересказывается по-разному в разных «источниках», свидетельствует о способности традиции переосмысливать

рассказанные некогда истории в самых разных обстоятельствах. Затем эти древние события становятся некоторыми «типами», причем вновь полученный опыт осмысливается в соотнесении с ними. Так, например, вавилонский плен ассоциируется с потопом (Ис 54:9), а возвращение из плена домой уподобляется исходу из Египта (Ис 43:16-21). В результате подобных действий Писание «наполняется» множеством значений, что, в свою очередь, допускает множество вариантов прочтений. Таким образом, сам текст открывает новые возможности для творческого воображения.

Именно благодаря воображению верующих людей появился текст Священного Писания. Точно так же интерпретация Писания (выявление новых значений в окончательной версии текста) верующими христианами представляет собой творческий акт, соответствующий художественному характеру самого текста. Именно поэтому различные интерпретации появляются снова и снова. Более того, именно поэтому многие христианские учителя, священнослужители и ученые, обращаясь к тексту Библии, постоянно находят в нем новизну.

Тем не менее это не означает, что все художественные экстраполяции Писания хороши в равной мере. Гарретт Грин говорит о «каноническом воображении», или «парадигматическом воображении», трактующем тексты и реальность в соответствии с нормативными образцами и моделями Писания:

Основная задача богословия (как и связанных с ним науки и литературной критики) — систематическое изложение аналогичных метафор, мифов и парадигм, составляющих исходные «данные» того или иного явления. Богословие в этом смысле оказывается герменевтическим исследованием, подчиненным определенным правилам интерпретации художественного текста (Green 1989, 70).

По мнению Грина, верная истине художественная интерпретация Писания должна согласовываться с образцами веры, выраженными в символах веры и нормативных учениях

Церкви. Это означает, что интерпретаторы, чтобы быть верными истине, должны «прочитывать» текст в соответствии с определенными парадигматическими установками. На мой взгляд, в своих выводах Грин идет гораздо дальше меня, однако это обстоятельство не меняет сути вопроса. Очень часто тот или иной фрагмент Писания может стать источником нового прозрения, даже если он явно не укладывается в «парадигматические установки». Таким образом, я считаю, что в процессе интерпретации творческая свобода и вера находятся в некотором диалогическом взаимодействии между строгим соблюдением парадигматических установок и вниманием к фрагментам, не только противоречащим этим установкам, но и требующим обновления их формулировок. (Яркий тому пример — либеральные тенденции в современной герменевтике, призывающей обратить внимание на некоторые очень важные детали текста, оставленные без внимания в традиционных комментариях.)

Столь пристальное внимание к роли воображения может прозвучать как призыв к буйному полету фантазии, не сдерживаемой никакими границами. Однако существует множество важных исследований, посвященных роли воображения в постижении истины, где такое воображение противопоставлено безудержной, некритической фантазии (R. Kearney 1988; Bryant 1989). Выходя за рамки данного разграничения, можно предположительно назвать воображение не просто актом введения нового, но и актом принятия, благодаря которому новые интерпретации «доходят до нас» и «даются нам» путями, недоступными нашим собственным творческим способностям. Воображение оказывается, таким образом, благодатным источником, из которого самораскрывающийся Бог зовет нас выйти за границы традиционных интерпретаций и увидеть в тексте «новые истины». Вот лишь один пример:

Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах (Мф 16:17).

Бог раскрывает свои истины через воображение человека, задействованное как в создании, так и в интерпретации текстов. Как это происходит, объяснить невозможно, но ясно, что откровение происходит именно так. Даже Берн-хард Андерсон, умеренно настроенный и рассудительный ученый, утверждал:

Мы в определенном смысле должны быть поэтами, чтобы понимать поэзию, драматургами, чтобы уметь оценить драму, музыкантами, чтобы наслаждаться музыкой. Святой Дух должен прикоснуться к нашему духу, чтобы Писание стало «боговдохновенным» или вдохновенным. Слово Бога, запечатленное в Писании или в литературе, заставляет ценить литературу, образует особую связь между текстом и читателем, будит в последнем поэтическое, литературное воображение. Сегодня Бог говорит со своим народом через Писание, текст которого преломляется в нашем воображении: «боговдохновенное Писание» встречается с «боговдохновенным читателем» и становится Словом Божиим (Anderson 1979, 35).

Ценность воображения современных людей заключена в способности выйти за рамки как «объективистских» интерпретаций, так и «позитивистской» точки зрения, увлечься вдохновением, ведущим нас к новому.

5. Мы говорили о путях, трудных и сокрытых, двигаясь по которым, воображение и вера людей создали текст Писания. В контексте христианства полная уверенность в том, что текст Писания, со всеми его изъянами, создан людьми, сосуществует с уверенностью в том, что текст Писания — не просто плод человеческого воображения и веры, но представляет собой нечто большее — то, что мы обычно выражаем понятием «*боговдохновенность*». То есть Церковь считает Писание даром Бога, самораскрытием Бога, хотя и через посредство человека. Именно поэтому, слыша слова Писания, христиане отвечают: «Это — Слово Божье... Благодарение Богу».

Церковь убеждена в истинности этих утверждений и знает, что в Библии раскрывается нечто, неподвластное нам,

данное по непостижимой милости Бога. Однако Церкви всегда было трудно выразить собственную убежденность. Прежде всего, следует признать, что в умеренной протестантской традиции схоластическое учение о «боговдохновенности» как механической передаче или диктовке Богом текста Писания представляется нам бесполезным. Слова о даровании Богом Писания не следует воспринимать буквально, как взаимодействие Божества с автором текста. Скорее здесь речь идет о даровании Богом самого Себя через общину. Именно так Он питает, направляет, исправляет, поддерживает в людях творческую способность на протяжении всего процесса создания Писания: появление, передача, интерпретация, чтение (Bauckham 2002, 50-77). Столь же бесполезно в современном мире говорить о Боге как «авторе» Писания. Гораздо плодотворнее будет размышлять о божественной *авторизации* текста, написанного верующими людьми. Текст, написанный людьми, получает статус божественного. То есть слова о Боге как «авторе» Писания имеют не буквальное, но богословское значение. В итоге правильным было бы сказать: «Мы любим эти книги». Мы, христиане, считаем их надежными, истинными и достоверными.

Следует упомянуть о двух серьезных попытках обсуждения статуса Писания в «современном» мире, в котором описанные выше притязания звучат по меньшей мере странно. В эссе «Незнакомый новый мир Библии» Карл Барт заявляет:

В Библии запечатлен странный, новый мир, мир Бога. Именно такой ответ открылся первому мученику Стефану: «Вот я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога». Ни серьезность нашей веры, ни глубина и богатство нашего опыта не позволяют нам ответить так же. Все мои слова могут стать лишь малой толикой этих слов. Мы должны открыто признать свое стремление к преодолению собственных границ. Именно в этом и заключена вся суть: желая постичь Библию, мы должны преодолеть себя. Эта Книга не признает иного пути (Barth 1957, 33).

В заявлении Барта не остается места компромиссу по вопросам истории, морали или религии; он говорит о богословском обосновании Писания и называет Дух Божий единственным источником его силы и авторитета:

Но Бог также есть тот дух (исполненный любви и доброты), который должен пробиваться из уединенности сердца во внешний мир, становясь явным, видимым, постижимым: ибо вот, скиния Бога среди людей! Под воздействием Святого Духа обновляются небеса и земля, затем люди и семьи, общественная жизнь и политика. Он не испытывает пиетета перед древними традициями только из-за того, что это традиции, перед древними ритуалами только из-за того, что это ритуалы, перед древними силами только из-за того, что они могущественны. *Святой Дух* почитает лишь истину, ради нее самой. Святой Дух утверждает на земле праведность. Он не остановится до тех пор, пока все мертвое не оживет, положив начало новому *миру*.

Все это заключено в Библии. Все это заключено в Библии именно для нас. Ради этого мы крещены. Мы отваживаемся верить, чтобы обрести благодатные дары (Barth 1957, 49-50).

Практически в то же время Мартин Бубер описал свое отношение к Библии (в данном случае, с точки зрения иудаизма). Он отмечает «странность» Библии и приходит к выводу, что «современному человеку» нужно смириться с нею:

Ему следует прочитать текст еврейской Библии так, словно он имеет дело с чем-то совершенно ему незнакомым, словно она не явлена ему единым готовым текстом, словно он не боролся всю жизнь с фальшивостью идей и утверждений, уповающих на авторитет библейских цитат. Он должен взглянуть на книгу по-новому, как на нечто небывалое. Он должен поддаться ей, отринув самого себя, полностью отдавшись на волю возникающих отношений между ним и текстом. Он не знает, какая из фраз, какой из образов поразит и перекроит его, где Дух придет в движение и войдет в него, воплотившись заново в его теле. Но он остается открытым. Он ни во что не верит априори. Он читает вслух

слова, написанные в книге, лежащей перед ним; он слышит каждое слово, которое произносит, и оно достигает его. Нет места предвзятости. Течет поток времени, человек же становится принимающим его сосудом.

Для того чтобы правильно понять описанное, мы должны заглянуть в пропасть, отделяющую Писание от современного человека (Buber 1968, 5).

Называя Библию откровением, Бубер хочет сказать, что Писание пришло к нам помимо нас. Оно пришло к нам от Бога, преобразив нас. По мнению и Барта и Бубера, в Библии заключены не просто наши слова, не просто слова людей, но слова, источник которых — инаковость Бога, инаковость, обращенная к нам и против нас, обновляющая все сущее.

6. То обстоятельство, что Библия переполнена *идеологическими установками*, серьезно противоречит только что приведенному утверждению о боговдохновенности текста. Под словом «идеология» мы можем подразумевать утверждение истины, содержащее чьи-либо завуалированные интересы, попытку выдать часть реальности за целое. Библия стала результатом деятельности множества людей, живших в разных социально-политических условиях. Поэтому неудивительно, что эти условия и связанные с ними различные интересы неизбежно проявляют себя даже в самых серьезных попытках описать самораскрытие Бога. Современные исследователи говорят о перенасыщенности Библии яростной пропагандой. Яркие примеры — подчеркнутое внимание к вопросам этничности, граничащее с расизмом (Jobling 1998, 197-243), и возведенный в абсолют патриархат, постоянно вытесняющий женщин на второй план (Schussler Fiorenza 1984; 2001). Отчасти замаскированные, этноцентризм и абсолютизированный патриархат проявляются в разного рода жестокостях (Schwartz 1997; Dempsey 2000; Weems 1995). Кроме того, вне всякого сомнения, на текст сильно повлияли идеологические предпочтения, связанные с иерусалимским истеблишментом, царской династией и Храмом. То, что возникло как обетование земли, постепенно превращается



в идеологию, продолжающую оставаться влиятельной и сегодня (Prior 1999).

Более того, очевидно, что *идеология не только проникает в текст* Ветхого Завета, делая его чтение отнюдь не безобидным занятием. Практически в той же мере *она присутствует и в его интерпретации*, так что ни сами интерпретации, ни их авторы также не являются беспристрастными. В последние годы ученые обратили внимание на установившиеся подходы в интерпретации, проповедующие идеи господства белой расы, мужчин, западной цивилизации, защищающие колониализм, использующие критическое изучение истории в собственных интересах (Sugirtharajah 2002). Конечно, ни создатели текста, ни его интерпретаторы не могут полностью отрешиться от собственных интересов и стремлений. Вычленение идеологии из текста требует (а) критического анализа того, какие именно интересы повлияли на текст в процессе его создания; (б) признания того, что любой проводимый нами анализ также тенденциозен и не может претендовать на абсолютную истинность (Dube Shomanah 2000).

В конечном итоге, читатель оказывается перед странной реальностью: библейский текст, с одной стороны, *вдохновлен Богом*, с другой — *пронизан идеологией*, и два этих фактора глубоко противоречат друг другу. Можно относиться к тексту не критично, воспринимая его таким, какой он есть, просто как Слово Божье. Можно, напротив, относиться к тексту скептически, как к идеологизированному сочинению, недостойному доверия. Есть интерпретаторы, склоняющиеся в пользу либо одного, либо другого подхода. Однако в традиции реформаторского богословия, отраженной в данной книге, принято сочетать обе реальности, *боговдохновенность с человеческой идеологией*. Эта традиция относится к художественной интерпретации как к бесконечному критическому процессу, направленному на поиск Божьего Слова, преломленного сквозь призму человеческих интересов и провозглашенного через человеческого посредника.

В стихах Иер 1:1-2 можно увидеть яркое воплощение подобной проблемы:

Слова Иеремии, сына Хелкиина, из священников в Анафофе, в земле Вениаминовой, к которому было слово ГОСПОДНЕ во дни Иосии, сына Амонова, царя Иудейского, в тринадцатый год царствования его.

Согласно этим стихам, Книга Иеремии представляет собой «слова Иеремии», то есть человеческую речь, произнесенную пророком. Но пророк — человек, к которому «было слово ГОСПОДНЕ». Подобная двойная формулировка означает, что Книга Иеремии приписывается не «слову Бога», но словам человека, к которому обращено слово Бога. Можно себе представить (*sic*), что к Иеремии обратился с воззванием сам ГОСПОДЬ, призвавший его к служению (см. 1:4-10). Однако то, что Иеремия изрек по поручению Бога, есть человеческая речь, обусловленная человеческой реальностью, в данном случае реальностью, окружавшей пророка «из священников в Анафофе» (R. Wilson 1980, 231-251). Этот случай служит прекрасной иллюстрацией ко всему тексту Писания. Переплетение человеческой речи с божественной требует очень внимательного отношения со стороны исследователей, поскольку обе составляющие очень важны для извлечения из текста новых истин.

Очевидно, что все четыре компонента — интерпретация, воображение, боговдохновенность и идеология — являются неотъемлемой частью как процесса *создания канонического текста*, так и его продолжающейся и по сей день *интерпретации*.

Создатели текста снова и снова комментируют его, постоянно создавая новые тексты; христиане обращаются к этому тексту в проповедях, изучают его, также создавая собственные комментарии. Создатели текста при помощи богатого воображения создают новые связи, дополняя уже имеющиеся; христианские проповеди и поучения также не лишены воображения, даже в тех случаях, когда люди не претендуют ни на создание интерпретации, ни на художественное осмысление, но «объясняют простое значение текста».

Мы признаем, что создатели текста ведомы Духом Бога. Преодолевая себя, они стремятся к божественной истине. Мы признаем и то, что создатели исполненных веры, художественных интерпретаций ведомы тем же Духом истины.

Создатели текста были людьми, зависевшими от окружающих их обстоятельств, имевшими собственные взгляды, интересы и стремления, пройдя через которые, божественное слово обрело определенное звучание. Однако и последующая интерпретация этого слова также признана идеологией. Таким образом, сложность процесса создания текста дополняется сложностью процесса его интерпретации, причем и то, и другое неизбежно, поскольку Библия считается даром Святого Бога, не поддающегося человеческим объяснениям.

7. Канон — выработанное общими усилиями представление о том, как именно истины, содержащиеся в откровении ГОСПОДА, излагались и излагаются людьми. Собственно, канон задает принятые в Церкви нормы интерпретации. Однако следует понимать, что нормативный канон остается максимально открытым по отношению к самым разным интерпретациям. Эта открытость постоянно находит подтверждение в жизни Церкви (Albertz 1994; Gerstenberger 2002). Канон, безусловно, обладает определенными неизменными характеристиками, но все-таки можно говорить и о епуподвижности. Возможно, нам хочется, чтобы канон был более упорядоченным и менее противоречивым, но на самом деле с ним все обстоит иначе. И причина не в том, что непостижимый Бог, описанный в этом тексте, не поддается никакому определению, даже самому традиционному и общепринятому.

Канон — дар Бога, передающий нам Его самооткровение. И постольку, поскольку канон — это всего лишь книга, которую мы держим в руках, самооткровение Бога не так просто понять и принять, поскольку речь идет об очень личностных и межличностных отношениях, не сводимых ни к каким формулам. Относясь к Библии серьезно, мы должны считаться с ее ясным учением, отражающим волю

ГОСПОДА, но все-таки мы должны осознавать, что окончательная ясность этого учения постоянно ускользает от нас, поскольку Бог, в которого мы верим, остается сокрытым, даже раскрываясь.

В заключение можно сказать, что Библия не дает уверенности, подобной той, которую можно найти в современном технически развитом обществе. Библия говорит о верности ГОСПОДА, о верности настойчивой, требовательной, преобразующей. Поэтому изучение Библии оказывается рискованным предприятием, способным изменить жизнь человека. Странная верность Бога не безусловна. Она обретается только через жизнь в соответствии с требованиями Единого, описанными в тексте. Чтение Библии — не простое занятие. Напротив, оно требует длительных усилий, приложенных с доверчивой простотой, и пристального, критического внимания. Раймонд Браун замечательно охарактеризовал процесс чтения Библии:

В конце концов, читая Священное Писание, мы находимся в доме Отца, внутри которого детям позволено играть (Brown 1955, 28).

Согласно протестантской традиции богословской интерпретации, Церковь постоянно *преображается*. Одна из сторон этого процесса — перечитывание Писания, поскольку преобразование и перечитывание неотделимы друг от друга. Ради благополучия Церкви и успеха ее миссии христиане постоянно размышляют над Писанием... исполненные доверия, критики, послушания и надежды.